Pamph.
Pol. Sci.
S.

Fichte, Johann Gottlieb

3 1761 09374917 4

Die Anfänge von Fichtes Staatsphilosophie.

LIBRARY
JUL 5 1922
UNIVERSITY OF TORONTO

Habilitationsschrift
zur Erlangung der venia legendi
der
Philosophischen Fakultät
der Ludwigs-Universität zu Gießen
eingereicht von

Prof. Dr. Reinhard Strecker.

1916.
Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

Buchdruckerei von H. Uhde, Darmstadt.

Meinem verehrten Direktor

Prof. Dr. Karl Zimmer

und dem Andenken seines einzigen Kindes, meines lieben ehemaligen Schülers, des am 20. September 1916 auf dem Felde der Ehre gefallenen

Leutnant Paul Zimmer

gewidmet.

Vorwort.

Für eine eingehende Beschäftigung mit Fichtes Staatsphilosophie bedarf es wohl in der gegenwärtigen Zeit keiner näheren Begründung. Da die „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution" nur in der Gesamtausgabe der Fichte'schen Werke von 1845 zugänglich sind, glaubte ich dem Leser an den entscheidenden Stellen mit ausführlichen Zitaten einen Dienst zu erweisen, um Fichtes Eigenart unmittelbar auf ihn wirken zu lassen. Das Gleiche gilt von der „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten." Letztere ist allerdings inzwischen als Flugschrift bei Eugen Diederichs-Jena (mit einigen Auslassungen) neu erschienen. Für die sonst herangezogenen Werke Fichtes war mir die überaus sorgsame schöne Neuausgabe von Medicus (Leipzig 1914) maßgebend

Bad Nauheim, Dezember 1916.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
1.	Die Zeitverhältnisse	1
2.	Fichtes politische Entwicklung	20
3.	Die Geschichtsauffassung des jungen Fichte	43
4.	Die Verkennung des Staatszwecks	66
5.	Die Stellung zum Fürsten	83
6.	Die Stände	101
7.	Die Kirche	124
8.	Schule und Bildung	137
9.	Das Sittengesetz	154
10.	Das Naturrecht	169
11.	Die Verträge	181
12.	Der Bürgervertrag	196
13.	Die Bedeutung der „Beiträge“	212

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/dieanfngevonfich00stre

1. Kapitel.

Die Zeitverhältnisse.

Die Zeit, aus welcher Fichte hervorwuchs, die Zeit zwischen den Großtaten des siebenjährigen Krieges und den gewaltigen Ereignissen der Napoleonischen Epoche, läßt das politische Interesse für Deutschland hinter dem für Frankreich und die Revolution weit zurücktreten. In der Tat war auch Deutschland selbst damals vorwiegend beherrscht von der leidenschaftlichen Parteinahme für oder gegen die Umwälzungen im westlichen Nachbarlande. Trotzdem würde man irren, wenn man daneben die Aeußerungen deutscher Eigeninteressen und die Ansätze der späteren nationalen Entfaltungen ganz übersehen wollte.[1]). Friedrich der Große hatte seinerseits viel dazu beigetragen, die französische Revolutionsliteratur nach Deutschland herüberzuziehen, hatte aber andererseits doch auch schon einen preußischen Nationalstolz von solcher Stärke erweckt, daß dieser einen allgemeineren deutschen jenseits der preußischen Grenzen mitanklingen ließ. Beide Fäden, der revolutionäre und der nationale, sind fortan miteinander verwebt. Sie liefen oft gegeneinander, gehörten aber doch in weiterem Sinne auch wieder zusammen. Deutschland bedurfte des inneren Ausbaues nicht minder als des äußeren. Daß auch der erstere durchdacht und vorbereitet werden mußte, über diese Notwendigkeit darf uns der Zufall nicht täuschen, daß die wichtigsten Antriebe dazu aus dem fremden Lande kamen. Schwierigkeiten entstanden allerdings dadurch. Die einen gingen in ihrer Dankbarkeit für Frankreich so weit, daß sie darüber ihr eigenes Vaterland herabsetzten. Die anderen verschlossen sich den neuen Ideen umso erbitterter, weil es ausländische waren. Als aber 1806 einerseits diese Mauer

des Mißtrauens niederbrach, andererseits die allzu einseitigen Schwärmer über die Notwendigkeit belehrt wurden, daß eine große Nation, um mit einem Wort des Breslauer Professor Steffens zu reden, sich ihr Glück nicht von Fremden schenken lassen könne, da flossen die bisher getrennten Ströme in eins zusammen.

Aus mancherlei Gründen war es in der Zeit von Fichtes politischen Anfängen besonders schwierig, zur Klarheit in politischen Urteilen zu kommen. Zwar läßt sich schon seit Erfindung des Buchdrucks und den Wirkungen der Reformation eine mächtige Ausbreitung aller geistigen Interessen feststellen. Im Anfange des 18. Jahrhunderts war die an den Namen von Thomasius nnd seine „Monatsgespräche" anknüpfende Entwicklung eines ersten Journalismus hinzugekommen. Die Verdrängung der lateinischen Gelehrtensprache durch die deutsche, die Einrichtung der Lexika und der Leihbibliotheken demokratisierte die Bildung noch weiter[2]). Aber gerade das politische Gebiet blieb davon am längsten unberührt. Der Absolutismus hielt das Volk in Unmündigkeit. Ueber politische Dinge nachzudenken erschien nicht nur nicht als Pflicht, sondern eher als das Gegenteil. Nur langsam verschwindet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Grundsatz, daß Staatskenntnisse Kunstgeheimnisse seien. 1776 hatte die Unabhängigkeitserklärung Amerikas zum erstenmale das denkende Publikum der ganzen Welt aufhorchen und zu einer großen praktischen Frage der Politik Stellung nehmen lassen. Dann war es der ungewöhnliche Schritt Neckers 1781 gewesen, in einem öffentlichen Rechenschaftsbericht, für den er sich freilich schon auf Englands Vorbild berufen konnte, seine Maßnahmen zu verteidigen. Die „aufgeklärten" Regierungen aber äußerten sich über ihre Verordnungen höchstens zur Belehrung des beschränkten Untertanenverstandes, nicht aber, um sich seiner Kritik zu unterstellen. Männer, die unter diesen Umständen über politische Dinge populär schrieben, wie Justus Möser und Schubart, waren selten und letzterer äußert sich in seiner „Deutschen Chronik" einmal sehr bezeichnend: „Staatsgeheimnisse kommen nicht zu meiner Notiz, und was man sagen darf, ist zum Gähnen"[3]). Erst die Revolution brachte auch die populäre Massenflugschrift über den Rhein. Es kam aber zunächst wieder nur eine dünne Bildungsschicht für das

Interesse an den politischen Problemen überhaupt in Betracht. Zumeist war es die Welt der „Gelehrten", wie man damals allgemein die Schriftsteller nannte, und die „Gelehrtenrepublik" war ein landläufiges Schlagwort, mit dessen schönen Klang man sich über die politische Einflußlosigkeit hinwegtäuschte. Den übrigen Kreisen erschienen deren theoretische Auseinandersetzungen als zwecklos und gleichgültig, wenn nicht gar gefährlich und schädlich. Auch im Anschluß an die französische Revolution kam es zu Unruhen im deutschen Volk nur sehr vereinzelt, und auch da immer nur aus besonderen lokalen und elementaren Anlässen heraus. Höchstens nachträglich wurden dann dabei jene Theorien der „Gelehrten" mithereingezogen. Mögen zwar auch in gegenwärtigen Volksbewegungen Theorie und Praxis, Ideale der Führer und Wünsche der Massen, sich nicht decken, so war doch die Kluft in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch ganz unvergleichlich viel größer. Was an Ständevertretung noch da war, das bedeutete selten mehr, als reine Priviligienwirtschaft. Was heute Parteibeamte, Abgeordnete, Mitglieder gemeinnütziger Vereine oder beruflicher Verbände an Erfahrung sammeln können, das war damals nur den „Geschäftsmännern", wie man die Organe der Regierung, die Beamten, nannte, möglich. Von diesen war aber naturgemäß nur ein kleiner Teil neben dem Amt auch noch schriftstellerisch tätig, und so weit er es war, konnte er es nicht in voller Unabhängigkeit sein. Subjektive Befangenheit oder objektive Rücksichten machten sich bei ihren Veröffentlichungen weit stärker als heute geltend. Bei den nicht beamteten Gelehrten stand dem der Mangel an Erfahrung als wohl noch größerer Nachteil gegenüber. Dasjenige Problem, das hier am unmittelbarsten empfunden und aus einer gewissen, wenn auch einseitigen Erfahrung heraus behandelt werden konnte, war höchstens das der Denk- und Redefreiheit, das denn auch einen überaus breiten Raum einnahm.

Man muß sich des weiteren daran erinnern, daß es an politischen Zeitungen in unserm Sinne fehlte[4]). Wohl gab es eine Fülle von Zeitschriften und auch Tagesblättern. Eine Macht im Sinne der Presse von heute aber waren sie nicht. Freilich klagte auch damals 1793 schon der Helmstedter Professor Bischoff über die Vielleserei des Publikums: „Alles will und muß heutzutage lesen . . . zahllose

Tagblätter und Monatsschriften befrachten posttäglich die Felleisen, sind auf Toilette- und Arbeitstischen, in Klubsälen, Gasthöfen und Dorfschenken verbreitet." Im Gegensatz dazu hatte Mendelssohn 1762 noch gemeint, in Deutschland werde nur für Professoren und Schulknaben geschrieben[5]). 1784 wurde sogar schon ein „Journal der Journale" gegründet. Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß es außerhalb der gebildeten Kreise viele Zeitungsleser gegeben hätte. Die Blätter trugen überdies vielfach Sprechsaalcharakter, indem sie wahllos bald dieser, bald jener Auffassung Ausdruck gaben. Für eine Parteibildung fehlte noch der Boden. Und wenn auch die Gefahr unserer Parteiblätter, die leicht zur Einseitigkeit des Urteils verführen, nicht verkannt werden soll, so ist doch andererseits auch jenes Sprechsalverfahren keineswegs ideal, indem es der Verarbeitung in die Tiefe entgegenwirkt und leicht zur temperamentlosen Gedankenspielerei macht, was oft, und zumal vor praktischen Entscheidungen, der gemütvollen, ja auch der im edeln Sinne leidenschaftlichen Anteilnahme gar nicht entbehren kann. Politischer Indifferentismus ist ein Fehler so gut wie politischer Fanatismus. Was es damals an politischen Interessen im Publikum gab, betätigte sich in Lesegesellschaften, in geheimen Verbindungen, in der Freimaurerei. Von den Jesuiten, den Illuminaten, den Rosenkreuzern, den verkappten Jakobinern war viel die Rede, ohne daß es sich dabei meist um greifbare Dinge handelte. Feste Organisationen standen hinter den Journalen nicht. Hin und wieder bediente sich wohl auch einmal eine Regierung eines solchen als politischen Werkzeugs und machte es dann zu einem beachtenswerten Faktor, wie beispielsweise die „Staatsanzeigen" des Göttinger Professors der Politik, Schlözer, zu dessen Lesern auch Josef II. gehörte und der gelegentlich aus Wien mit Material versorgt wurde. Bei ihm könnte man schon von einer führenden Rolle sprechen. Er genoß freilich auch die Protektion des englischen Königs als des Herrn von Hannover, dessen Politik z. B. gegen Amerika er dafür in Schutz nahm. Ein Blatt wie das „Hamburger Journal", das in jeder Hauptstadt seinen Korrespondenten hatte, war etwas besonderes. Sonst wird der Raum dieser Zeitschriften sehr viel mit allgemeinen Deklamationen gefüllt, die sich entweder gegen den Adel richten, durch den sich die wohlsituierten

bürgerlichen Kreise, oder gegen die Kirche, durch welche sich die aufgeklärten Gebildeten zurückgesetzt fühlten.

Dem tieferen Eindringen in politische Einzelfragen stand auch die ziemlich willkürlich gehandhabte Zensur entgegen. Selbst Friedrich der Große hat sie in militärischen Dingen nicht ganz entbehren mögen, mochte er auch philosophischen Erörterungen gegenüber noch so weitherzig sein. An andern Orten nahm sie die schlimmsten Formen an und wurde gelegentlich, wie z. B. in München, sogar zur Kontrolle der Privatkorrespondenz. Man denke an Schubarts Gefangenschaft auf dem hohen Asberg! Und der gewesene Züricher Pfarrer Waser[6]) mußte gar mit dem Tode dafür büßen, daß er eine Urkunde unterschlagen und in Schlözers „Staatsanzeigen" veröffentlicht hatte. Manche Patres, wie Frank und Gruber in München oder März in Mainz, taten sich in der Verfolgung der Presse ganz besonders hervor. Der Wiener Professor Hoffmann rät „die Schriftklekker" nicht zu fürchten. Sie „räsonnieren euch tot, wenn ihr ihren Zähnen kein Gebiß anlegt"[7]). Von anderer Seite wird auf die „Journalokratie", auf die „Magister und Advokaten", „cette canaille des journalistes" geschimpft. So wurde die Stimmung zum strengen Zugreifen überall geschürt. Hatte doch auch Lessing in seiner Diskussion mit dem Hauptpastor Göze schließlich die behördliche Einsprache erfahren. Und dann wurden die Maßnahmen gegen die Publizistik nach der französischen Revolution aus leicht begreiflichen Motiven noch wesentlich schärfer. Von Mainz und Cöln aus wurde geradezu ein Reichsgesetz gegen die Presse verlangt, und Leopold II. mußte 1790 in der Wahlkapitulation die Bewachung der Presse ausdrücklich versprechen. In einem Kammergerichtsurteil hatte man nach dem „Braunschweiger Journal" von 1790 den liberalen Grundsatz lesen können: „Wo eine Regierung den Untertanen ihre Rechte als Menschen und Bürger beeinträchtigt, und noch dazu das Murren unterdrückt, oder den Schriftsteller bestraft, der diese Rechte verteidigt, da ist der ärgste Despotismus"[8]). Jetzt aber spricht sich ein Reichsgutachten folgendermaßen aus: „daß der Verbreitung aller zur Empörung und Aufruhr anfachender Schriften und Grundsätze, sonderlich solcher, wodurch der Umsturz der gegenwärtigen Verfassung oder die Störung der öffentlichen Ruhe befördert werde, durch wachsame

Aufsicht auf die Urheber, Verfasser und Verbreiter, durch scharfe Bestrafung derselben und durch unnachsichtige Confiszierung dergleichen in- und ausländischer Schriften mit desfallsiger wechselseitiger Bewirkung sorgfältig vorgebogen (so!) auch überhaupt sorgfältig verhütet werde, damit nirgends in dem Reiche einige öffentliche Unruhe und Empörung entstehe“ [9]). Eine Saat, die später in den Karlsbader Beschlüssen noch so üppig ins Kraut schießen sollte! Selbst Schlözers angesehenes Blatt entging 1793 dem Verbot nicht. In Preußen hielt sich das liberale Ministerium Hertzberg nach Friedrichs des Großen Tode nicht lange mehr. Es folgte 1791, von reaktionären Politikern wie Schirach, Hofmann u. a. mit Freuden begrüßt, die Aera Wöllner, die selbst einem Kant Beschränkung seiner wissenschaftlichen Arbeit auferlegte, und vor der die „Berliner Monatsschrift“, Biesters angesehenes Aufklärungsorgan, nach Jena flüchtete, wie das „Braunschweigische Journal“ unter ähnlichen Verhältnissen nach Schleswig unter dänische Gesetzgebung auswanderte. Männer wie der preußische Zensor, Gymnasiallehrer Hillmer, machten darauf aufmerksam, daß die Aufklärung die Eidestreue der Soldaten lockere. Ueberall machte man für die Entgleisungen der französischen Revolution mehr und mehr die Zügellosigkeit der Schriftstellerei verantwortlich. So wuchs die Neigung zu ihrer Einschränkung, gegen die freilich auf der andern Seite sich die zunächst Betroffenen dann auch mit verdoppeltem Eifer wehrten, wenn sie nicht durch allerlei Listen, wie die Angabe falscher oder phantastischer Druckorte und Verfassernamen die Hindernisse umgingen, wie das denn auch Fichte in seinen beiden ersten politischen Schriften tat.

Außer der berufenen und freien Presse fehlte der politischen Diskussion aber auch der einheitliche große Resonanzboden, die rechte Fernleitung über die Gesamtheit des Volkes hin. Die Zersplitterung des Reiches errichtete überall künstliche Schranken, an denen sich jedes große Wollen brechen mußte, wie ein in Kanäle zerteilter Strom. Große Staatsmänner hatten keinen Raum und keine Aufgaben. In Oesterreich oder Preußen wohl, aber nicht im Reich. Das bunte Flickwerk der Reichsarmee, das bei Roßbach vor Friedrich dem Großen auseinanderstob, war das rechte Sinnbild für die ganze Kraftzerstückelung in der damaligen Reichsverfassung überhaupt. Was den

einen Teilstaat drückte, ging den andern nichts an. Urteile, die hier zutrafen, waren dort gegenstandslos. Gesetze, die an einem Ort galten, waren wenige Meilen weiter ungültig. Die Eifersüchteleien der Regierungen behinderten das Aufkommen gemeinsamer Interessen und Ideen ebenso, wie die Verschiedenheit der Lage und Verfassung in den einzelnen Gebieten. Das erschwerte jedem deutschen Schriftsteller das Durchdringen gerade mit politischen Vorschlägen, außer wenn sie so allgemein gehalten waren, wie die Schlagworte der französischen Revolution, mit denen dann aber wieder unmittelbar praktisch umso weniger anzufangen war. Die Flugschrift von 1791, die in der Zersplitterung Deutschlands den Grund für die Unmöglichkeit einer deutschen Revolution sah, hatte also so Unrecht nicht: „Deutsche werden immer ausziehn", so schrieb sie, „um Deutsche zu unterjochen".

Ein deutscher Patriotismus war unter diesen Umständen ganz besonders schwer zu entwickeln. An wohlmeinenden Versuchen dazu fehlte es nicht. Die Erfurter Akademie machte diese Aufgabe sogar zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Preisaufgabe[10]). Wir müssen uns aber wohl hüten, den Erfolg solcher Versuche auch nur beim gebildeten Publikum, geschweige denn bei der großen Masse, irgendwie zu überschätzen. Wer, wie Göchhausen, gegen die „Weltbürgerrepublik" und für die Vaterlandsliebe im Namen der Bibelautorität stritt, fand im Zeitalter der Aufklärung natürlich wenig Gehör. Wenig gehört wurde aber auch ein so wackerer Mann und erfahrener Beamter wie Justus Möser, wenn er schon 1749 klagte:

„Daß unsre Bürgerkriege
Und die bei deren Brand von Rom erfochtenen Siege
Die unglückselge Frucht der kleinen Staaten sei,
Die neidisch auf sich selbst mit mehrer Tyrannei
Das Vaterland gedrückt, als aller Römer Scharen"[11]).

Prophetische Worte, die heute einen neuen Klang bekommen, sind diejenigen, die Schubart 1774 in seiner „Deutschen Chronik" schrieb: „Aber weine nicht deutscher Mann, die Löwen erwachen, sie hören das Geschrei des Adlers, seinen Flügelschlag und seinen Schlachtruf. Sie stürzen hervor, wie die Cherusker aus den Wäldern

stürzten, reißen abgerissene Länder aus den Armen der Fremden, und unser sind wieder ihre fetten Triften und ihre Traubenhügel. Ueber ihnen wird sich ein deutscher Kaiserthron erheben und schreckliche Schatten auf die Provinzen seiner Nachbarn werfen. Leser, halte dies Gesicht für keinen Traum, es kann wahr werden. Schon sind wir an Zahl, Maß und Gewicht allen Nationen überlegen. Bleiben wir einig wie wir jetzt sind, so werden wir bald die erste Nation der Welt sein. Ich wollte, ich könnte es in Wettern sagen, so ernst ist mirs." [12])

Herder dichtete 1778 an Joseph:

„Kaiser, du von neunundneunzig Fürsten
Und Ständen, wie des Meeres Sand,
Gekröntes Oberhaupt, gib uns, wonach wir dürsten
Ein deutsches Vaterland!" [13])

In ähnlicher Weise wünschte der junge Schlözer einmal die Eroberung Deutschlands durch Friedrich den Großen.[14]) Aber man darf bei solchen Wünschen das nationale Motiv auch nicht überschätzen. Es spricht aus diesen Männern noch wesentlich mit die Gesinnung des Aufklärers, der in jenen Herrschern sein Ideal erblickte und nur deshalb möglichst viele Menschen unter ihrem Scepter vereint sehen wollte.

Karl Friedrich Moser setzte sich seit 1764 für die Autorität des Reiches ein. Er wollte die Krönung des Kaisers als Nationalfest angesehn wissen, er wünschte nach dem Friedensschluß ein allgemeines Nationalinteresse wieder hergestellt zu sehn. Alle echten Vaterlandsfreunde sollten sich zur Verbreitung eines gemeinsamen Patriotismus zusammenfinden.[15]) Man wird an den Vorschlag des „Journals von und für Deutschland" erinnert, aus den patriotischen Gesellschaften einen „Nationalkonseß" zu bilden. In der Logik von Mosers Anschauungen liegt es dann freilich, daß er den siebenjährigen Krieg nur als bedauerlichen Bürgerkrieg auffassen kann. Damit kam er dann wieder in Gegensatz zu denjenigen, deren Patriotismus sich gerade an den preußischen Waffentaten entzündete. Wie denn auch der Dichter Klopstock trotz seines deutschen Bardengesangs zeitlebens ein Gegner des preußischen Königs, seines vermeintlichen „Despotismus"

und seiner französischen Sympathien blieb. Die Begeisterung für das Deutschtum, das in Musik und Dichtung sich damals in die Höhe schwang, für das Deutschtum in Sprache, Mythologie, Sitte, Recht u. s. w. war eben bei vielen immer noch weit entfernt von einem nüchternen klaren Verständnis für die Notwendigkeit politischer Einigung und Machtentfaltung der Nation.

Dichter wie Gleim und Ewald von Kleist waren patriotisch, aber nicht im deutschen, sondern im engeren preußischen Sinn. Dasselbe gilt in österreichischem Sinn für die Schrift von Sonnenfels „Ueber die Liebe des Vaterlands" von 1771. Und von Lessing, der in seiner „Minna von Barnhelm" schon über den preußischen Patriotismus hinaus für ein höheres gemeinsames deutsches Interesse zu werben schien, stammt doch auch wieder das Wort vom Patriotismus als einer „heroischen Schwachheit".

Die antiken Schriftsteller, die man mit Begeisterung las, forderten zwar zur Vaterlandsliebe auf, aber man deutete sie gleichfalls nur im engeren partikularistischen Sinne, wenn man nicht ihre diesbezüglichen Gedanken als überwunden und nicht mehr zeitgemäß ablehnt. Dieser partikularistische Patriotismus ist aber dem deutschen mehr hinderlich als förderlich, zumal bei dem Zwiespalt zwischen den einzelnen deutschen Teilstaaten, wie ja denn der zwischen Oesterreich und Preußen das ganze folgende Jahrhundert hindurch noch immer die größte Schwierigkeit für die Einigung des neuen Reiches bildete. In den kleinsten Staaten wird dieser Patriotismus vollends zur Karikatur. So wenn beispielsweise die Reußische Staatskanzlei die Herrschaft eines Monarchen über Deutschland zwar einen königlichen Wunsch nennt, bei dem aber der Deutsche nur verlieren könne, weshalb man den Gedanken daran fernhalten müsse. Manchmal wird zwar auch das „Reich" mehr oder weniger kühl gelobt, aber fast nur aus Berechnung, um dadurch zu zeigen entweder, daß man in Deutschland keine Revolution zu fürchten habe, oder daß niemand Grund habe, eine solche zu wünschen. Wenn solchem Lobe gegenüber die „Berliner Monatsschrift" noch 1792 feststellt, daß das Reich keinen Patriotismus zu erwecken vermöge[16]), so findet sie keinen lauten Widerspruch. So stößt sich auch niemand daran, daß nach der Reichsverfassung fremde Hände in Deutschland mitschalten. Sogar der

preußische Rat Dohm hält zum deutschen Gleichgewicht den französischen Einfluß in Bayern für unerläßlich, und selbst der Geschichtsschreiber Johannes Müller will den französischen Garanten des westfälischen Friedens nicht entbehren.[17])

Daß unter solchen Umständen für eine deutsche Aufgabe jenseits der Meere erst recht kein Sinn lebte, ist wohl verständlich. So läßt sich selbst in Schlözers „Staatsanzeiger" ein Autor voll Freude darüber aus, daß „der hanseatische Bund zerstört, der deutsche Admiral auf der See unter Ferdinand in der Geburt erstickt und endlich Deutschland durch den westfälischen Frieden in so viele kleine Staaten zerstückelt wurde, wovon jeder sein eignes Interesse hat und bald die Lage, bald die Größe es dem einen oder dem andern ohnmöglich machen, große Kauffahrteiflotten vom Stapel zu lassen. Wie seltsam ist es doch, an der malabarischen Küste nach Pfefferkörnern umherzurennen, wenn man noch zu Hause alle Hände voll zu tun hat".[18])

Vorwiegend sah man den Staat als nützliche Einrichtung, als Werkzeug für die Wohlfahrt des Individuums an. Man sah noch nichts von seinem eignen Recht und Wesen, man zerbrach sich noch nicht den Kopf über seine eigentlichen Grundlagen und Zwecke. Der Gedanke, daß der Staat auch seinerseits etwas zu fordern habe, lag der Zeit im allgemeinen fern. Man sprach viel von der Hingabe für den Mitmenschen, so gut wie nie aber von einer Hingabe für den Staat. Das war eine höchstens bei Militärs und Beamten damals mögliche Auffassung. Die Schrift von Thomas Abbt „Vom Tod fürs Vaterland"[19]) erntete in Nikolais „Sebaldus Nothanker" nur Spott. Der junge Goethe will in seiner Kritik der Schrift von Sonnenfels nichts von „Römerpatriotismus" wissen: „Davor bewahre uns Gott wie vor einer Riesengestalt!" Der junge Schiller widerspricht der Bewunderung seiner Braut für Winkelrieds Opfertat. Wieland spricht von der mit den kosmopolitischen Grundsätzen unverträglichen Leidenschaft. Er lehnt eine „Nationaluniform" ab.[20]) Und so ließen sich die Beispiele ins Unendliche mehren. Selbst ein U. F. Moser wirft Thomas Abbt vor, er wolle die Kirche zum „honorabeln Werbehause" machen. Von „Wiener Byzantinismus", von „engherzigem Patriotismus" wird geredet, und ein angeblicher Franzose schreibt im „Deutschen Museum" 1781 gegen die Messen

mit ihren „Alphabethen voll Freiheitsgebrüll" und gegen die „hämischen Teuto-Gaskonaden". „Sonst war edle Bescheidenheit ein Hauptzug eures Charakters, warum nun dieser diktatorische Eigendünkel?"[21])

Es war, als ob gerade die bessern deutschen Geister aus der Not eine Tugend machen und den Mangel an Patriotismus, der aus dem Mangel an einem realen staatlichen Rückhalt hervorging und deshalb fast naturnotwendig war, in einen Vorzug umdichten wollten. Daß der Deutsche als „Weltbürger" weiter vorgeschritten war als die übrigen Nationen, das sollte sein Verdienst sein. Als „Weltbürger" fühlten sich unsre großen Dichter. Aus dem Abfall vom Weltbürgertum erklärte Weishaupt alles Elend der Zeit.[22]) Weltbürgerlich philosophierte die Aufklärung und in „weltbürgerlicher Absicht" will Kant die Geschichte behandelt wissen. Und so wurde zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus der Patriotismus in unserm Sinne zerrieben. Ein richtiger Kern auch in jenen kosmopolitischen Ideen soll nicht übersehen werden. Es wurde hier der Boden vorbereitet für den späteren großartigen Glauben an die Kulturmission unsrer Nation gegenüber den andern Völkern und an eine Gemeinsamkeit gewisser höchster Interessen unter allen Kulturnationen, die, oft genug, wie eben jetzt, grausam enttäuscht, doch immer wieder als Richtlinie des wenn auch noch so langsamen Fortschritts sich durchsetzt. Es ging zu weit, wenn Weckerlin sagte, Josef II. dürfe Bayern nehmen, wenn er ihm nur eine bessere Verfassung gebe. Wir verstehen ihn aber sehr wohl, wenn er sagt, wir hätten ein Recht, vom Türken zu fordern, daß er seine Felder besser kultiviere, Quellen der Pest verstopfe, die Griechen freilasse usw.[23]) Die Teilungen Polens, Oestereichs Absichten auf Bayern, Friedrichs II. Eroberung Schlesiens und später die ersten Eroberungen der französischen Revolution: das waren ja Zeitereignisse, welche solche Grundsätze zu bestätigen schienen. In jenem guten Sinne hat gerade Fichte ein Stück Weltbürgertum auch in seine spätere national orientierte Staatsphilosophie mit hereingenommen. Aber noch verkannte die allgemeine Meinung die besondere Stellung und Notwendigkeit der Nation als unentbehrliches Werkzeug auch für solche Weltkulturaufgaben. Und da nun die großen Ereignisse der französischen Revolution alle Gemüter in die höchste Spannung versetzten, so ist es wohl begreiflich,

daß zunächst die bescheidenen Ansätze eines deutschen Patriotismus unterschätzt wurden. Die Predigt Rousseaus durch die größten geschichtlichen Tatsachen, erst durch den amerikanischen Freiheitskrieg und dann durch die französische Umwälzung veranschaulicht, hatte es wesentlich leichter, Eindruck zu machen, als die Predigt der vereinzelten deutschen Patrioten, die von einem Reiche sprachen, das bis jetzt nur in ihren Wünschen als sehr ferne Möglichkeit lebte, und dem in der Wirklichkeit noch nichts Gegenständliches und Greifbares entsprach.

Der durch seine Geschichte immerhin ehrwürdigen Physiognomie des deutschen Reiches von damals hatte eine überreiche Vergangenheit — der mittelalterliche Imperiumsgedanke mit all seiner kulturellen Bedeutung und eine auch wieder überunglückliche Vergangenheit — der dreißigjährige Krieg mit seinen politisch, moralisch und wirtschaftlich gleich verheerenden Folgen — die charakteristischen, freilich inzwischen auch arg verwitterten Züge aufgeprägt. Die Narben schwerer Wunden entstellten sie, und von dem Glanz einstiger Kraftentfaltung sahen die wenigsten mehr etwas. Hier war erst der Romantik die große Wiederentdeckung vorbehalten, zu der dann auch gerade der spätere Fichte sein Teil beitragen sollte. In seiner Anfängerzeit aber sah die Welt und er mit ihr über das Mittelalter das „finstre Mittelalter" der Aufklärung, nichtachtend genug hinweg. An Hermanns Befreiungstat berauschte sich der Bardengesang Klopstocks und seiner Freunde. An den Cheruskerfürsten knüpften auch die patriotischen Reden und Schriften der Befreiungskriegszeit noch immer wieder an. Die langen Jahrhunderte, die dazwischen lagen, schienen wie mit einem Bann belegt. Die Erinnerung an die Reformationszeit wurde nicht nur seitens der beiden feindlichen Confessionen sehr verschieden beurteilt, sondern auch stark verdunkelt durch die anschließenden und freilich auch meist recht wenig erfreulichen theologischen Streitigkeiten, wie sie schon einem Melanchthon das Leben verbitterten, durch die ihr folgenden blutigen Glaubenskriege und durch den wüsten Hexenaberglauben, der sich nach dem dreißigjährigen Kriege auf dem Boden beider Kirchen so schrecklich ausbreitete. Er war ja noch nicht einmal zu Fichtes Zeiten völlig überwunden. Hatte sich im Kampf gegen dieses Theologengezänk

und gegen jenen Aberglauben die Aufklärung ihre Sporen verdient, so kam das wohl der sozialen und erziehlichen Praxis, aber sicherlich nicht dem Verständnis der Reichsgeschichte und der Reichsverfassung zugut. Wenn man noch etwas an diesem, in mehr wie hundert Souverainitäten zersplitterten, nach außen hin gänzlich ohnmächtigen Reich anerkannte, dann höchstens, daß es eigentlich niemanden in seiner Existenz störte. Es war mehr der Schatten einer großen Vergangenheit, als eine Macht der Gegenwart. Mit den Souverainitätsrechten der Kurfürsten hatte die Auflösung begonnen, und mit der Souverainität jedes, auch des kleinsten Fürsten hatte sie sich vollendet, zählte man ihrer doch damals nicht weniger als Dritthalbhundert! Auch gerade die Kleinsten übten oft ihre Rechte am willkürlichsten und zwecklosesten aus. Solange diese Duodezherrlichkeiten noch auf den Titel „Staat" Anspruch machten, ist es wohl begreiflich, daß dieser Begriff nicht eben denselben stolzen Klang hatte wie für uns heute.

Auch noch aus einem andern Grunde aber waren die Lehren der französischen politischen Denker dem Wesen der deutschen Aufklärung gemäßer. Der Patriotismus trägt in sich ein unauflösliches irrationales Element. Ebenso wie die Individualität des einzelnen Menschen ist auch die einer Nation etwas letztlich Unerklärbares, etwas Einmaliges, das sich unmöglich auf allgemeine Grundsätze und Definitonen zurückführen läßt. Mit den Schablonen der Vernünftigkeit, der Nützlichkeit oder auch der sittlichen Vervollkommnung des Einzelnen ist das Problem, das in der Erscheinung verschiedener Nationalitäten liegt, nicht zu fassen. Die Aufklärung hätte also sich selber aufgeben müssen, wenn sie dieses Problem als das, was es wirklich ist, hätte anerkennen wollen. Für sie war es Selbsterhaltungstrieb, eine solche Frage, die in ihrem Kreise gar nicht zu bearbeiten. war, mit möglichster Geringschätzung abzuweisen. Die Menschenrechte dagegen, die erst in Philadelphia und dann in Paris erklärt wurden, waren ihrer Natur nach durchaus rational. Die Begeisterung für sie führte an jedem besonderen individuellen und nationalen Interesse vorbei. Die Konstruktionen eines Rousseau waren nicht national begrenzt, sondern für die Menschheit, für die Gattung berechnet, Rousseau, der nirgends daheim war, der aus einem Lande ins

andre pilgerte, war selbst gerade das Urbild eines Kosmopoliten. Die tatsächlich mehr oder weniger allgemein verbreiteten Mißstände der Zeit, wie die Leibeigenschaft, die Adelsvorrechte, der Soldatenverkauf, die kirchliche Unduldsamkeit und dergl. mehr, gaben jener kosmopolitischen Stimmung noch einen weiteren realen Untergrund. Man las ferner aus den antiken Schriftstellern, dem internationalen und damals fast allein entscheidenden Fundament der höheren Bildung, überall ähnliche zeitlose republikanische Ideale heraus. So kam es, daß von den beiden Tendenzen, der auf den innern und der auf den äußern Ausbau des Reiches gerichteten, zunächst die erstere in den Vordergrund trat. Vielleicht war das auch nötig in dem Sinne, daß nur so die Kräfte erst frei wurden, die nachher der Nation auch nach außen hin zu einer besseren Existenzform helfen konnten. Die Reichsverfassung mußte zunächst einmal zerbrechen, wenn Deutschland nicht im Feudalismus und Partikularismus ersticken sollte.

Es bildeten sich jetzt die Parteien für und wider die Revolution, Freunde und Feinde der Ordnung, der Freiheit oder der Tyrannei. Das waren die herrschenden Schlagworte. In Frankreich sah man Größe, daheim nur Kleinheit. Wenn aber die Gegner der Rousseauschen Ideale, und nicht nur diese, sondern die Gegner jeden Fortschritts jetzt auch den Schild des Patriotismus sich vorhielten, so war das am wenigsten geeignet, diesem Patriotismus neue Freunde zu gewinnen. Es kam wie ein Rausch über das deutsche Volk, und fast noch mehr in den obern Schichten als in den untern. Während die großen Massen meistens kirchengläubig und unterwürfig blieben, werden die Gegner der Revolution selbst beim Herzogspaar von Weimar mißbilligt. Die Besten der Nation erwarten von Paris her den Völkerfrühling. Schiller wird wie Klopstock französischer Ehrenbürger. Kant und Herder und so viele andere hervorragende Geister, mochten sie sonst in ihren Anschauungen noch so weit auseinandergehn, gaben sich dem überwältigenden Eindruck der neuen politischen Lehre gefangen. Unter ihren Gegnern konnte ein Mann wie Kotzebue nicht eben imponieren. Goethe und Wilhelm von Humboldt blieben allerdings kühl. Aber die allgemeinere Stimmung war doch jener Enthusiasmus. Es ist bekannt, wie dieser Rausch

nach und nach verflog, bei dem einen rascher, bei dem andern langsamer, bei dem einen gründlicher, bei dem andern nur teilweise. Eigentliche Politiker, die wie Schlözer oder Rehberg die Dinge nüchtern und deshalb ohne Ueberschwänglichkeit vorher, ohne enttäuschte Verbitterung nachher beurteilten, waren selten und wurden wenig gehört. Der erstere war schon früher als andere von Ausschreitungen der Revolution unterrichtet. Rehberg, den Fichte so scharf angreift, urteilt auf Grund praktischer Erfahrung und geschichtlichen Sinns besonnen. Aber noch als die deutschen Truppen im ersten Koalitionskrieg gegen das revolutionäre Frankreich zu Felde zogen, stand die Mehrheit der Gebildeten mit ihren Sympathieen auf der französischen Seite. Daß es sich auch um deutsche Waffenehre, um Deutschlands politische Existenz mit handle, das erkannten die wenigsten an. Klopstock glaubt sogar durch eine Ode den Herzog von Braunschweig zur Niederlegung des Oberbefehls bringen zu können. Man spricht dauernd von den französischen „Patrioten" und denkt dabei an keinen deutschen Patriotismus. Das drohende Manifest des Herzogs von Braunschweig an die Pariser erweckt in Deutschland fast nicht weniger Entrüstung, als in Frankreich. Und als die Koalition bei Valmy zur Umkehr genötigt wurde, da konstatierten viele mit der gleichen Gelassenheit wie Goethe, noch mehr aber mit kühnen Hoffnungen, daß jetzt eine neue Epoche der Weltgeschichte beginne. Man glaubte mit größeren Dingen zu tun zu haben, als mit Mahnungen wie die Karl Friedrich Mosers und seiner Gesinnungsgenossen zur Begeisterung für das damalige deutsche Reich.

Freilich hielt das ruhigere deutsche Temperament auch wieder von allzu stürmischer Begier, das französische Beispiel tätlich nachzuahmen, zurück.[24]) Nur hier und da kam es zu lokalen Unruhen. In Reutlingen etwa wählen die Zünfte einen Zwölferausschuß und verlangen Ablösbarkeit der Leibeigenschaft, Kontrolle der Stadtrechnungen durch bürgerliche Revisoren u. ähnl. In Worms, in Dortmund gibts „Aufläufe". In Schlesien stockt durch den Krieg die Leinwandausfuhr. Das bringt die Weber in Not und veranlaßt Unruhen. In Breslau kommt es zu einem Streit zwischen Handwerkern und Besatzungstruppen. In Köln erheben sich die Katho-

liken gegen die Protestanten. Der Landgraf von Hessen-Darmstadt läßt gegen seine Untertanen im Elsaß Kanonen auffahren u. dgl. m. Am haltlosesten benehmen sich die schlechtesten und kleinsten Regenten, während die aufgeklärten Gebiete ruhig bleiben. Im allgemeinen aber bleibt es in Deutschland bei einer geistigen Bewegung. Und diese schlägt rasch um, als die Schreckensherrschaft der Revolution folgt. Man sieht, die „Masse der ewig Blinden" ist noch nicht reif für den Idealstaat, und wer nicht ganz resigniert, der gibt doch nun zu, daß die Menschheit erst um vieles reifer werden müsse, ehe die ersehnte Idealverfassung für sie tauge. Es ist die Zeit, in der Schiller seine „Briefe über ästhetische Erziehung" schreibt. Die Tage des Pestalozzikultus kommen herauf.

Aus dem politischen Problem wird ein Erziehungsproblem. Schon längst war die Schule in die politische Bewegung der Zeit hineingezogen worden und hatte sie an ihrem Teil kräftig gefördert. Schon nach Schlözer kommt der Volkslehrer hoch über alle Universitätslehrer zu stehn. Sonnenfels meinte, der Schulmeister verdiene an jedem Ort der erste zu sein. In den siebziger und achtziger Jahren hatten die Philantropen[25]) durch eine geschickte und eifrige Propaganda mit Hilfe von Journalen, Korrespondenzen, Buchhandlungen, Musterschulen u. s. w. die öffentliche Aufmerksamkeit stark auf die Erziehungsforderungen gelenkt. Der Staat kam ihnen aus praktischen Rücksichten, Einschränkung der Verbrechen, der Trunksucht, der Armut, Hebung der Steuern und der „Peuplierung" u. a. entgegen. Er konnte das umsomehr, als der Gründer der Bewegung, Basedow, sie zunächst in ganz konservative Bahnen lenkte. Der Freiherr von Zedlitz konnte seine Forderung einer nach Ständen getrennten Erziehung durchaus im Sinne der Philantropen begründen. Selbst der Bischof von Limburg-Stirum hätte mit seiner staatsbürgerlichen Belehrung an sie anknüpfen können, wenn auch die von ihm dem Katechismus angehängte Unterweisung eigentlich nur von Pflichten und nichts von Rechten der Untertanen zu sagen wußte. Basedow selbst war ein Anhänger des Absolutismus. Seine Ziele, den Menschen zur Brauchbarkeit für einen besonderen Stand zu bilden, zum Patriotismus im Sinne der Gemeinnützigkeit, und zugleich in partikularistischer Beschränkung, zu einem „Leben in Ruhe", das

alles fügte sich unschwer in den Rahmen des aufgeklärten Absolutismus. So auch wohl noch das Ziel der Glückseligkeit aller Menschen, das nun freilich schon sehr verschiedener Auslegung fähig war. Dann aber mußte doch die Kritik am bestehenden Schulwesen und Bildungsideal durch ihre eigne Logik weiterführen zur Kritik auch der Zustände, aus denen das bisherige Ideal erwachsen war. So kritisiert man das vergebliche „Besteigen von Olymp und Sinai", die Vorherrschaft der lateinischen Grammatik und des Katechismus; man glaubt mit Rousseau an die natürliche Gutheit und unbegrenzte Verbesserungsfähigkeit des Menschenwesens; man gibt deshalb an dessen nicht zu verkennender Entartung zuletzt den bejammernswerten gesellschaftlichen Zuständen die alleinige Schuld. Man stößt, sowie man die Erziehungsfrage für die niedern Stände ins Auge faßt, an die Klippen der Leibeigenschaft. Man teilt die unbedingte Friedensliebe der Aufklärung und sieht deshalb den „stehenden Soldaten" als Quelle unzähliger Uebel an. Die Soldatenmißhandlungen bildeten eine stetig wiederkehrende Rubrik der Zeitschriften. Salzmann, der schon den erziehlichen Wert einer allgemeinen Waffenübung der Bürger sieht, steht damit als Ausnahme da. So wird es denn begreiflich, daß Basedows Nachfolger weiter und weiter von seinen Bahnen abkommen, von seiner Anerkennung des Absolutismus zur Revolution, von seiner Verteidigung des Adels zu dessen rücksichtslosester Bekämpfung, von seiner Sympathie für die Staatskontrolle zu deren mißtrauischer Ablehnung. So widmet denn schließlich Kampe 1793 seine „Grundzüge der Gesetzgebung, die öffentliche Religion und die Nationalerziehung betreffend", dem Konvent, geht selbst nach Frankreich und bejubelt in seinen „Briefen aus Paris" die Revolution und die aufgeklärte Bildung des französischen Volkes. Sind auch zwischen Basedow und Kampe viele mittlere Stufen vertreten, so wurde doch die ganze Richtung am Ende nach ihren extremsten Vertretern eingeschätzt. Man witterte hinter ihnen verkappte Jakobiner. Der preußische Minister Wöllner nannte Braunschweig, wo die Häupter des Philantropinismus wirkten, „le foyer de la revolution en Allemagne". Der Wiener Professor Alois Hoffmann ist wütend auf den „philantropisch-kosmopolitisch-demokratischen Schwindel des Zeitalters". Göchhausen spricht von

den Braunschweigischen Aufruhr- und Spektakelräten, und Justus Möser schilt die Philantropen antinational. Kosmopolitisch waren ja auch sie in der Tat. Die menschliche Gesellschaft war auch für Basedow wichtiger als das Vaterland. Ein rechtschaffener Weltbürger ist zugleich an seinem Ort ein eifriger Patriot. Die nationalen Unterschiede sollten nach Kampes „Briefen aus Paris" gänzlich verschwinden. Nicht ganz im Einklang damit steht es freilich, wenn er die Franzosen durch die Bezeichnung „Westfranken" doch auch wieder national an die Deutschen anzunähern sucht, um dadurch nationale Vorurteile gegen das Fremde abzuschwächen. Von vielen Philantropen werden alle Maßnahmen verworfen, die den Zweck haben, eine eigentlich patriotische Gesinnung zu stärken. Ein urwüchsiges deutsches Selbstbewußtsein regt sich wohl hin und wieder. Wo aber von Staat und Patriotismus geredet wird, da ist selten etwas anderes gemeint, als der Teilstaat oder die Gemeinnützigkeit, welch letztere weniger dem Ganzen, als vielmehr dem Wohlbefinden aller Einzelnen zugute kommen soll. Wo von Veranstaltung patriotischer Feste, von Verbreitung der Kenntnisse über Heimat und Landsleute und ähnliches mehr die Rede ist, da gilt das nur dem beschränkten Gebiet und Interesse des Fürsten. An ein deutsches Vaterland wird nirgends gedacht. Es fehlt überhaupt alles tiefere politische und geschichtliche Verständnis für den Begriff des Staates. Wohl wird den Fürsten das Studium der Geschichte empfohlen, aber nicht in dem Sinne, wie wir das heute meinen würden, als Vorbereitung für eine kluge Leitung auch der auswärtigen Politik und als Erweckung des Sinnes für das Wesen des Volkes im Ganzen, für die Nation mit ihrer Kultur und ihren Lebensinteressen; vielmehr ist den Philantropen die Geschichte eigentlich nur eine Sammlung von moralischen Beispielen, weshalb sie denn als besonders wichtige Früchte des Geschichtsstudiums der Fürsten hervorheben, daß es sie von überflüssigen Kriegen abhalten werde, daß es ihnen zeige, zu welchem Schaden sie selbst und ihre Untertanen durch ein sittenloses Leben kommen könnten und dergl. mehr. Dieser Mangel an geschichtlicher Bildung, den die ganze aufgeregte Zeit verrät, ist vielleicht überhaupt die tiefste Ursache für die politischen Fehler, die sie beging. Man sah in der Vergangenheit fast nur noch Verirrung.

Man hielt von der nächsten Zukunft alles für möglich. Man übersprang Jahrtausende, um in einem bessern vorgeschichtlichen Naturzustande, bei den Cheruskern des Arminius oder in einem sagenhaften goldenen Zeitalter der Menschheit, das Ideal zu finden, das man für wiederherstellbar hielt. Und man glaubte diese Wiederherstellung mit wenigen Schritten erreichen zu können. Es schien klar, daß es nur am bösen Willen der Despoten und Tyrannen, des Adels und der Pfaffen liegen konnte, wenn es nicht sogleich erfüllt wurde, nicht schon längst erfüllt war, ja überhaupt hatte verloren gehen können. Auch die falsche Verklärung, in der man die durch Cooks Entdeckungen und zahlreiche sentimental gefärbte, gerne gelesene Reisebeschreibungen erschlossenen Naturvölker der Südsee sah, kennzeichnet das geschichtslose Denken jener Tage. Man mußte also erst wieder den rechten Zusammenhang mit der Geschichte der Vergangenheit herstellen, und man mußte selbst erst wieder Geschichte der Gegenwart erleben, um zwischen stumpfer Gleichgültigkeit und überspannten Illusionen den rechten Weg politischer Arbeit, geduldigen, schrittweisen Weiterbauens an einer nationalen Politik und Kultur zu finden. Man mußte zu diesem Zweck vor allem ein geschichtlich und philosophisch vertieftes, praktisch erlebtes Verhältnis zum Staat gewinnen. Diese Aufgabe zum Bewußtsein bringen zu helfen, das, was die Erfahrung der nächsten Jahre lehren sollte, in scharf nachspürender Gedankenarbeit herauszuholen und klarzustellen, und so zur politischen Erziehung unseres Volkes ein Hauptteil beizutragen, das war der Beruf von Fichtes Staatsphilosophie. In seinen politischen Erstlingsschriften aber krankt er noch selbst trotz mancher einzelnen genialen Weit- und Tiefblicke und trotz seines durch Kant schon gegen die Flachheiten der Aufklärung geweckten Widerspruchs an allen jenen Schwächen seiner Zeit. Sie erst macht uns die Ausgangspunkte seiner Staatsphilosophie, damit aber auch zugleich die von ihm zu überwindenden besonderen Hindernisse und selbst noch manche Besonderheiten seiner reifsten staatsphilosophischen Werke verständlich. Vielleicht hat er aber auch gerade deshalb seiner Zeit am besten aus dem Labyrinth ihrer Irrtümer herauszuhelfen vermocht, weil er diese Irrtümer erst einmal selbst so gründlich geteilt und bis ins Extrem mitgedacht hatte.

2. Kapitel.

Fichtes politische Entwicklung.

Während in Frankreich die Revolution ausbrach und, einmal in Bewegung gekommen, mit der Wucht einer lang aufgestauten Strömung durch die Dämme bisher geltender Gesetze und herrschender Anschauungen durchbrach, kämpfte Johann Gottlieb Fichte, der Sohn des dörflichen Bandwirkers, Hauslehrer und Kandidat der Theologie, eine Revolution in sich selbst durch. Als er mit seinen beiden ersten politischen Schriften in die erregte Diskussion der Zeit eingriff, hatte er schon eine reiche geistige Entwicklung hinter sich.[1]). 1762 in dem Dorf Rammenau in der Oberlausitz als kursächsischer Untertan geboren, hatte der Knabe zunächst die Gänse gehütet. Gehörten auch die Eltern nicht eben zu den ärmsten ihrer Klasse, so hatten sie doch mit des Lebens Not ihre liebe Last, zumal auf die Geburt des Ältesten noch sieben Geschwister folgten. Dem Erb-, Lehn- und Gerichtsherrn von Rammenau, erst einem Herrn von Hoffmannsegg, später einem Herrn von Kleist gegenüber, bestand ein Erbuntertänigkeitsverhältnis, von dem sich zwei Brüder Fichtes auch bei des letzteren Tode noch nicht losgekauft hatten.[2]). Daß Johann Gottlieb aus diesem für seine Zukunft wenig Großes versprechenden Milieu lediglich durch einen sonderbaren glücklichen Zufall herausgerissen wurde, gab die Grundlage zu einem ihn lange beherrschenden und noch bis in die Mannesjahre hinein oft recht anthropomorph geäußerten Vorsehungsglauben. Der Freiherr von Miltitz, aus der Nähe von Meißen, war gelegentlich eines Besuches bei seinem Schwager, eben jenem Erb-Lehn- und Gerichtsherrn von Hoffmannsegg, zur Predigt zu spät gekommen. Da wurde ihm der etwa

neunjährige Knabe vorgeführt, der ihm den Inhalt der Predigt ausdrucksvoll wiedergeben konnte. Das bestimmte den Edelmann, sich der Erziehung des vielversprechenden Kindes anzunehmen. Zwar machte sich Fichtes etwas beschränkt fromme Mutter Sorgen wegen des Seelenheils ihres Sohnes. Doch wurde ihre Widerstand schließlich besiegt, wozu wohl auch der Ausblick dienlich sein mochte, daß sie den Sohn später einmal als Pfarrer auf der Kanzel sehen würde.

So wurde denn Fichte von Haus, Familie und Standesgenossen getrennt. Seine höhere Bildung und sein gesellschaftlich besserer Lebensumgang entfremdeten ihn aber seiner jugendlichen Umgebung, die er bei gelegentlichen Besuchen auf Reisen immer einmal wiedersah und mit der er auch durch einen regen Briefwechsel in Verbindung blieb, nicht so sehr, daß er nicht für die mancherlei Nöte und Sorgen der unteren Volksklassen seiner Zeit stets ein warmes Herz behalten hätte. Wo er später vom Zwang der Erbuntertänigkeit spricht, wo er die harten sozialen Ungerechtigkeiten der Zeit anklagt, da spürt man es deutlich, wie sein lebenswarmer Ausdruck aus jenem Mutterboden eigner persönlicher Erfahrungen hervorwächst. Vielfach sind diese Zeugnisse seines eigenen Erlebens für uns heute verständlicher und wichtiger, als die überholten abstrakten Konstruktionen seiner jugendlichen Staatsphilosophie.

Für seine spätere Entwicklung war es doch aber auch von erheblicher Bedeutung, daß er den Segen einer innigen Familiengemeinschaft nicht kennen gelernt hat. Er wuchs auf als ein Einsamer, zunächst in der Umgebung der fremden Familie, dann im Internat der Fürstenschule in Pforta. Den reicheren Mitschülern gegenüber mag ihm seine geringe Herkunft und seine gewissermaßen nur auf Almosen gestützte Existenz oft peinlich zu Bewußtsein gekommen sein; so, wenn er einmal das Ansinnen des Vaters zurückweisen muß, bei den Mitschülern für den Absatz der väterlichen Strumpfbänder zu wirken. Oder wenn es ihm ein andermal schwer fällt, das Geld für den Kuchen aufzubringen. mit dem jeder Inhaber einer guten Zensur die weniger erfolgreichen Mitschüler zu regalieren hatte.[3]) Schon ganz der spätere Fichte zeigt sich in der fast übertriebenen moralischen Gewissenhaftigkeit, mit der er es ablehnt, an den üblichen Schülerstreichen und Schülermogeleien teilzunehmen. Er

mußte also auch von dieser Seite her ein Einsamer bleiben. Desto ungebrochener drückte ihn natürlich die ganze Schwere des mönchisch strengen Internatslebens. Dieses steht zu Fichtes leidenschaftlichen politischen Erstlingsschriften in dem gleichen Verhältnis, wie Schillers Erlebnisse in der Karlschule zu dem wilden Ueberschwall der „Räuber"-Rhetorik. Einmal versuchte Fichte sogar sich diesem Zwang durch die Flucht zu entziehen. Als er aber an der Saale saß und seine Landkarte studierte, wurde er wieder eingeholt. Seinem Obergesellen, der ihm nach dem ziemlich rohen Pennalismus der Anstalt bestimmt war, hatte er als seinen Plan angegeben, fern von den Menschen als ein zweiter Robinson Krusoe ein einsames aber freies Leben zu führen. Wir werden einem solchen Idealbilde auch bei dem Manne später wieder begegnen.

Mit dem Heranreifen seines Geistes empfand er die Einengung des Anstaltslebens nur umsomehr, weil sich jetzt dessen Verbote auch auf die geistige Entfaltung der Schüler erstreckten. Da waren die Werke Lessings und Goethes verboten, da durfte Klopstock und selbst Gellert nur in Auswahl gelesen werden. Diesen Zwang empfand Fichte so stark, daß ihn selbst sein sonst so peinliches Gewissen von der Uebertretung derartiger Forderungen nicht mehr zurückhielt. Er las Lessings „Antigöze" und „Die Erziehung des Menschengeschlechts" mit solcher Begeisterung, daß er sich als erstes für seine Studentenzeit vornahm, den Verfasser persönlich aufzusuchen. Als aber Fichte die Schule verließ, war Lessing kurz zuvor gestorben. An dessen Stil hat sich der junge Fichte nicht ohne Erfolg geschult. Lessingsche Redewendungen und Bilder klingen noch öfter bei ihm an. Der rücksichtslose Scharfsinn Lessings wurde auch Fichtes Ideal. Nur daß, wie Bergmann[4]) treffend bemerkt, Fichte sich nicht in Lessingscher Demut mit der linken Hand Gottes zu begnügen dachte, sondern die volle Wahrheit zu wissen begehrte. An Klopstock zog ihn jedenfalls der erhaben pathetische Ton der Oden an, dieser Ton, den Fichte selbst zeitlebens so gern anschlug. Dabei fiel dann auch der republikanisch-fürstenfeindliche Inhalt dieser Oden in Fichtes an sich schon kritisch gestimmter Seele auf fruchtbaren Boden. Selbst mit Rousseau ist er damals schon wenigstens bekannt gewesen. Heimlich trug er solche Lieblingsbücher unter dem Rock oder studierte sie bei verhängten

Fenstern. Und so dankbar war er für die von ihnen empfangene Nahrung seines hungrigen Geistes, daß er daneben stark unterschätzte, was doch auch die offizielle Schule an Bildungsarbeit ihm gegeben hat. Schon allein die Kenntnis der lateinischen und französischen Sprache, die Bekanntschaft mit den Autoren dieser fremden Literatur ist für ihn von entscheidender Bedeutung gewesen. Bei den antiken Schriftstellern mag freilich wiederum das ihn fesselnde republikanische Pathos nicht ebenso beim offiziellen Unterricht das Hauptinteresse gewesen sein. Immerhin befand sich auch unter den Lehrern eine jüngere Persönlichkeit, die für solche verbotenen Neigungen mehr Sinn gehabt zu haben scheint, als es dem gestrengen Lehrplan entsprach.

Als armer Student der Theologie bezog dann Fichte im Herbst 1780 zuerst die Universität Jena. Hatte er in Schulpforta noch ein Benefizium erhalten, so fiel dieses jetzt fort. Sein Gönner, der Freiherr von Miltitz, war schon sehr jung gestorben und dessen Gattin stellte nun auch die Unterstützung Fichtes ein, als ihr hinterbracht wurde, daß Fichte seine Studienzeit nicht richtig verwerte. Diesem Gerede lag möglicherweise die Tatsache zu Grunde, daß Fichte seine Studien nicht lediglich auf die Theologie beschränkte. Er hört Vorlesungen über Aeschylus und beachtenswerterweise auch juristische Vorlesungen. Ein Zeichen, daß sich damals schon sein Interesse auch den Rechtsfragen zuwandte. Nach Verlust der Unterstützungen mußte er sich seinen Lebensunterhalt durch Privatunterricht verdienen. Der Gründlichkeit seiner eigenen Ausbildung kam das natürlich nicht zugute. 1781 ging er nach Leipzig, 1787 erfahren wir aus einem Briefe, daß er auch in Wittenberg, wahrscheinlich als Hofmeister eines adeligen Studenten, dessen juristische Vorlesungen mitgehört hat. Aber Leipzig, wo sich Lessing mit Gottsched auseinandergesetzt hatte, wo Platner im Geiste von Leibniz und Thomasius wirkte, dürfen wir wohl als Fichtes geistige Heimat betrachten. Hierher kehrt er auch in den Nöten der Hauslehrerzeit immer wieder zurück. Hier fand er Freunde, wie den Dichter Weiße, der ihm gleich andern gelegentlich Stellen vermittelte. Zu der geldstolzen Kaufmannschaft Leipzigs freilich fühlte sich der arme Hauslehrer in schroffstem Gegensatz.[f]) Ein eindringendes Wissen hat er in seinen Studienjahren in keinem Fach

gewonnen. Er hat dann später aus dieser Not eine Tugend gemacht und gegen alles Erfahrungswissen und gegen alle Gelehrsamkeit eine sachlich ungerechtfertigte Verachtung an den Tag gelegt. Manche Einseitigkeiten und Lücken seiner späteren philosophischen Lehre erklären sich aus diesem Mangel seines Bildungsganges, den er nie ganz überwand. Außer der mißlichen materiellen Lage des Studenten war daran aber auch wohl die noch ungeklärte Vielseitigkeit seiner Interessen schuld. Wenn er zunächst hatte Theologe werden wollen, so erklärt sich das leicht genug aus seinem bisherigen Entwicklungsgang. Gerade jenes zufällige Erlebnis, das den ehemaligen Gänsejungen davor bewahrt hat, als armer Bandwirker in Rammenau sein Leben zu beschließen, wies schon auf die Bahn des künftigen Predigers. Dazu kam die fromme Neigung seiner Mutter. Für die Kinder kleiner Leute liegt ja auch das Emporkommen auf dem Wege des Theologiestudiums durch die hier zahlreicher vorhandenen Stipendien und sonstigen Unterstützungen wie durch das persönliche Vorbild des Pfarrers am Orte von jeher besonders nah. Auch machen sich spätere philosophische Neigungen in der Jugend häufig zunächst als religiöses Interesse bemerkbar. Dazu kam Fichtes angeborene Neigung zur Betätigung der Redekunst. Er hat als Knabe auch schon den Morgen- und Abendsegen im Hause zu beten gehabt, ähnlich wie der junge Schiller sich in der Familie als Prediger versuchte.

Fichtes Abwendung vom Pfarrberuf hat dann später heftige Konflikte mit der Mutter hervorgerufen. Die innerliche Abwendung war durch die Lektüre Lessings in Schulpforta schon ohne Zweifel vorbereitet. Dann lenkte den Studenten sein Interesse für andere Wissenschaften ebenso wie die Notwendigkeit, Privatunterricht zu geben, von dem theologischen Studium ab. Erst als die Frage einer dauernden materiellen Existenzbegründung für den Studenten anfängt brennender zu werden, besinnt er sich wieder auf die Theologie. Er wünscht sich eine kurze Zeit genügender Muße zur Vorbereitung für ein Examen. Er braucht dazu ein Stipendium und wendet sich daher in einem Briefe mit beigefügter Predigt an den Konsistorialpräsidenten von Burgsdorf. Mit echt Fichtescher Offenheit bekennt er, daß er in den historischen Zweigen der Theologie und im Hebräischen Lücken habe. Mit Stolz weist er aber auch auf seine Welt- und Menschen-

kenntnis und auf seine oft betätigte Rednergabe hin. Auch persönlich hat er den Konsistorialpräsidenten aufgesucht und dabei wahrscheinlich über seine Glaubensstellung sich in ähnlichem Sinne geäußert, wie in den beiden noch erhaltenen Briefentwürfen, die er später schrieb und worin er im Geiste Lessings gelobt, ohne Parteilichkeit mit dem reinsten Wunsche, Wahrheit zu finden, forschen zu wollen. Er sei von der Güte Gottes überzeugt, daß sie einen aufrichtigen Forscher nicht dauernd werde irren lassen.[6]) Ein solches Wort bei einer solchen Gelegenheit deutet immerhin an, daß sich der Briefschreiber selbst nicht ganz sicher ist, ob er auf einer Kanzel der Kirche, wie sie damals war, an seinem rechten Platze stehen würde. Als die im stillen wahrscheinlich doch ersehnte Ermutigung ausblieb, war er schnell bereit, das theologische Studium mit dem juristischen zu vertauschen. Er schreibt seinem früheren Lehrer, dem Professor der Dogmatik Pezold, er glaube die Lücken seiner juristischen Bildung noch eher ausfüllen zu können als die seiner theologischen. Er habe nicht ohne innersten Kampf diesem Gedanken Raum gegeben, da er das Wohltätige der Religion Jesu und das Ehrwürdige, ein Lehrer dieser Religion zu sein, mit der innigsten Wärme anerkannt habe. Aber sein Schicksal scheint ihm anzudeuten, daß die Vorsehung ihn nicht in diesem Beruf brauchen wollte.[7]) Mit dem Gedanken in der Stille einer ländlichen Pfarre ungestört seinen Spekulationen nachgehen zu können, hat Fichte trotzdem immer einmal wieder gespielt. Im Briefverkehr mit seiner Braut[8]) wird solche Möglichkeit des öfteren beiderseits erwogen, während er dem Bruder Gotthelf 1790 schreibt, auf eine Dorfpfarre sich setzen könne er nun einmal nicht[9]), man sieht also in ein starkes inneres Schwanken hinein. Der innere Widerspruch zu den Glaubenslehren der Kirche gab aber schließlich den Ausschlag, vielleicht weniger von Fichtes Seite als von derjenigen der ihn ablehnenden Kirche. Natürlich trug diese Ablehnung nicht dazu bei, ihn der Orthodoxie und der Kirche gegenüber freundlicher zu stimmen. So empfindet er selbst in Klopstocks Messias die darin enthaltene Orthodoxie störend und widmet diesem Eindruck eine Abhandlung. Die Verfassung der kursächsischen Kirche gefiel ihm ganz und gar nicht. Eher wäre er noch für die reformierte Kirche in der Schweiz zu haben.[10]) Gelegentlich reizt ihn der Gedanke, sich

gerade durch alle Schwierigkeiten des geistlichen Berufs, durch alle Verschanzungen durchzuschlagen und sich so noch eine Laufbahn zu machen. Nach seiner Darstellung gab es auch in Sachsen unter den jüngeren Geistlichen viele, die sich durch schöne Wissenschaften mehr als die schweizerischen bildeten, und unter denen ein Grad der Aufklärung und der vernünftigen Religionskenntnis herrschte, wie ihn in dieser Ausdehnung gegenwärtig kein Land in Europa besitzt. Aber daran schließt sich sogleich wieder die Klage über die geradezu spanische Inquisition, unter die sich jene aufgeklärten Geistlichen beugen müssen, teils weil es ihnen durchgängig an Kraft fehlt, teils weil man ihrer wegen der Mengen von Geistlichen in unserem Lande entbehren kann, sie aber nicht das Amt.[11]) Mit Theologen hat Fichte jederzeit viel Umgang gehabt. Es fehlt aber auch nicht an der traurigen Erfahrung mit einem betrügerischen Geistlichen, der seinen Stand zur eigenen Bereicherung ausnützte und deshalb Fichtes öffentlichen Angriff herausforderte.[12]) Aus Leipzig bekennt Fichte seiner Braut einmal, daß er wenig oder gar nicht in die Kirche gehe, fügt aber hinzu, daß das Predigtwesen sehr schlecht bestellt sei, und daß ihm selbst den Sonntag der Selbstprüfung und Andacht zu widmen heilige Pflicht sei, die er nie unterlasse. Eben in diesen Briefen begegnen wir auch seinem starken, gelegentlich naiv anmutenden Vertrauen zur göttlichen Vorsehung selbst in kleinen Aeußerlichkeiten des Erlebens. Er findet ihr Walten nicht nur in der Rettung aus äußerster Not, wie in dem Antrag der Züricher Hauslehrerstelle, sondern selbst in kleinen Geldverlegenheiten.[13]) Predigten las er immer noch gern und kritisierte sie, predigte auch selbst gelegentlich, wie 1791 auf der Durchreise durch Warschau. In dieser uns erhaltenen Predigt[14]) betont er freilich auch die vorzügliche Wichtigkeit des moralischen Wandels gegenüber dem theoretischen Glaubensbekenntnis. Daneben begründet er die Allgegenwart Christi beim Abendmahl durch eine ziemlich sonderbar anmutende Spekulation.

In der Nähe Kants, während des Königsberger Aufenthalts, wurde begreiflicherweise die Neigung zu dieser Unterordnung des Religiösen unter das Moralische noch stärker. Als Fichte im Anschluß an die in den drei Kritiken Kants zerstreuten Hinweise seinen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" schrieb, der bei seinem anonymen

Erscheinen vom Publikum als ein kantisches Werk begrüßt wurde, und in gewissem Sinn als ein Vorläufer zu Kants „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" gelten kann, da war auch der Sinn dieses Werkes eigentlich nur der, daß man alle Offenbarung, soweit sie nicht Forderungen der Moral widerspreche, als pädagogisches Mittel gelten lassen könne. Sie könne zwar nicht als tatsächliche göttliche Kundgebung erwiesen, aber auch nicht widerlegt werden. Und wenn sie gleich unsern Gesichtskreis in keiner Weise zu erweitern vermögend sei, so hält Fichte sie doch für brauchbar, dem in den Neigungen des unteren Begehrungsvermögens verstrickten Menschen gegenüber die Autorität des Sittengesetzes zu leichterer Anerkennung zu bringen. Der Philosoph glaubt dabei aus seiner ausführlichen in das schwerfällige Kantische Formelschema gekleideten Untersuchung das Fazit ziehen zu können, daß er zwar die Aussichten auf Eroberungen damit verloren, die völlige Ruhe und Sicherheit aber dafür gewonnen habe. Denn wenn die Offenbarung nicht mehr zur Bereicherung des Wissens helfe, so brauche sich doch andererseits keiner ihrer Anhänger vor Widerlegung oder Verspottung zu fürchten, da ihr nichtgöttlicher Ursprung eben auch nicht nachweisbar sei. Der über den Offenbarungsglauben erhabene Philosoph könnte ihn doch immer von der moralischen Seite noch gelten lassen; eine Gleichgültigkeit gegenüber der Frage nach dem tatsächlichen Wahrheitsgehalt der Offenbarung, die den Theologen trotz aller moralischen Bildung nicht ebenso wie den Philosophen, den begeisterten Schüler Kants, befriedigte.

Bei der Drucklegung des Werkes gab es nun überdies noch Schwierigkeiten mit der Zensur, was die der Kirche gegenüber kritische Stimmung Fichtes entsprechend verschärfte. Es war ja die Zeit des Ministeriums Wöllner. Der Dekan der Hallenser theologischen Fakultät verweigerte die Druckerlaubnis, Fichte fand in einem erregten Briefwechsel darüber Kant auf seiner Seite mit der Anschauung, daß der Offenbarungsglaube keinesfalls auf Wunderglauben gegründet werden dürfe. Wenn auch nachträglich der Personenwechsel im Dekanat dem Werk den Weg an die Oeffentlichkeit frei machte, so versteht man doch, daß Fichte aus diesem Zusammenstoß mit der Zensur eine bleibende Verstimmung in sich behielt. Und aus dieser Verstimmung ging, wie auch aus der Erinnerung an die in seinem

engeren Vaterlande erfahrene Abweisung, die erste leidenschaftlich anklagende pathetische politische Schrift hervor, die „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten." Bezeichnend für Fichtes Art, daß diese erste zusammenhängende politische Aeußerung die Form einer Rede annimmt. Sie erschien ohne Namen des Verfassers mit der Angabe: Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis 1793.

Die hier vertretene Forderung hat nicht nur ihre theologische sondern zugleich ihre eminent politische Bedeutung. Sehen wir uns deshalb auch Fichtes politische Entwicklung in dem gleichen eben überblickten Zeitraume an. Man kann sagen, je mehr der Theologe in Fichte im Lauf der Studienjahre zurücktrat, umsomehr entwickelte sich in ihm der Politiker. Die Zeit war ja auch recht dazu angetan, die geistige Atmosphäre überall gewissermaßen geladen mit politischen Spannungen, mit den Fragen nach der besten Staatsverfassung und der vernünftigsten Politik. Ein Feuergeist wie Fichte mußte selbstverständlich davon im Innersten gepackt werden. Seine eigenen persönlichen Verhältnisse waren auch nach der Schulzeit so unsicher und unbefriedigend, daß sie für revolutionäre Gedanken und Stimmungen einen günstigen Nährboden darstellten. Die Entfremdung vom Elternhause nahm die schroffsten Formen harter Konflikte an. Mit der herrischen Natur der Mutter kam Fichte umso leichter und heftiger in Widerstreit, als er diese Natur selbst ererbt hatte. Auch seine Brüder hat er gegen sich. Auf der Reise nach Warschau betritt er das Elternhaus nicht, sondern bestellt nur den „guten braven herzlichen Vater" in das nahe Bischofswerda.[15]) Wie er sich in Schulpforta von seinem „Obergesellen" nichts wollte gefallen lassen, so tritt er als Hauslehrer den Eltern seiner Zöglinge in Zürich wie in Warschau schroff entgegen. Von den geldstolzen Kaufleuten Leipzigs läßt er sich nicht imponieren. Ueberall ist ein stolzer Trotz gerade im Gegensatz zu seinen kümmerlichen äußeren Existenzverhältnissen an ihm unverkennbar. Hatte er sich dem Präsidenten Burgsdorf gegenüber einen Augenblick bescheiden gezeigt und sogar von dem „Unvaterländischen" des Planes gesprochen[16]) außerhalb Sachsens ein Unterkommen zu suchen und den Adressaten einen heiligen Repräsentanten des „Vaterlandes" genannt, weil „Vaterland" ihm „kein leerer Name"

sei,[17]) so ist ihm nach der erfahrenen Abweisung „Sachsen nichts mehr".[18]) Der partikularistische „Patriotismus" ist leicht und rasch abgeschüttelt, ohne daß er dafür auch nur die Ahnung eines nationalen Patriotismus hätte einzutauschen vermocht. Vom Partikularismus macht er sogleich den Sprung zum Kosmopolitismus. Er schildert sich selbst gelegentlich des Atheismusstreites für die damalige Zeit als einen „jungen Menschen, der sein Vaterland aufgegeben hatte und an keinem Staate hing". Er habe als Gast in einer kleinen nordischen Republik gelebt, von welcher aus er in den Tagen, da sie verschlungen wurde, nach einer südlichen Republik abreiste.[19]) Gemeint ist sein Warschauer und sein Züricher Aufenthalt. Der erstere fiel in jenen Sommer 1791, wo der bestechliche polnische Senat durch einen Regierungsausschuß ersetzt und eine Konstitution feierlich beschworen wurde. Als „Republik" wurde das „Königreich" Polen damals offiziell bezeichnet.[20]) Kursachsen hatte ja zu Polen seine besonderen historischen Beziehungen durch die Vereinigung der Kronen, und wie die ganze Zeit nahm sicherlich auch Fichte an der schließlichen Aufteilung Polens lebhaften Anteil. Wir sehen ihn ja auch nach seinen Briefen wie nach seinem Reisetagebuch voll Interesse für Eigenart und Schicksale der Bevölkerung. 1790 schrieb er an den Züricher Chorherrn Tobler: „Unser Volk ist in den meisten Gegenden zu einer Verbesserung längst reif. Nur die furchtsame Politik, die sich aus der Staatsökonomie bis in die religiöse verbreitet und der Herrnhutismus, der die Köpfe unserer Großen beherrscht, ist Ursache, daß Sachsen in einer so scheinbaren Finsternis bleibt.[21]) Aber etwas weniger optimistisch schreibt er an seine Braut von den sächsischen Unruhen. Leipzig freilich sei ruhig geblieben. Aber die Bauern wüteten gegen ihre Herrschaften. Und — siehe den Nationalcharakter! — einige Regimenter sind marschiert; einige billiger denkende Herrschaften haben etwas nachgegeben und heute, da ich dieses schreibe, ist nach allen Nachrichten alles ruhig. Schon vorher hatten aber auch die Bauern dem Kurfürsten wegen seines Wildhegens den Krieg angekündigt. Er gab nach, ließ sie sein Wild niederschießen — und sogleich war alles gut. An eine Verbesserung von Grund aus ist jetzt noch nicht zu denken. Der Bauer, welcher allein davon gewinnen könnte, ist dazu noch nicht aufgeklärt genug,

ungeachtet er Schlözers „Staatsanzeiger" liest; und die höheren Stände alle können dabei nur verlieren. Es sind also nur Palliative, die den einstigen Ausbruch des Feuers mit doppelter Kraft nicht verhindern werden." [22]) Bei seiner Wanderung durch Schlesien unterläßt er gleichfalls nicht, sich nach den „unter merkwürdigen Verhältnissen" dort ausgebrochenen Bauernunruhen zu erkundigen. [23]) Der Schluß auf den Wunsch nach großen und gründlichen Staatsumwälzungen liegt nach dem allen nahe genug. Er schreibt seiner Braut „Ich habe nur eine Leidenschaft, nur ein Bedürfnis, nur ein volles Gefühl meiner selbst, das, außer mir zu wirken. Je mehr ich handele, desto glücklicher scheine ich mir." [24]) Er spricht ein andermal von seinem „Feuereifer für die Veredelung seines Brudergeschlechts" und daß er lieber mit Taten als mit Reden „seinen Platz in der Menschheit bezahlen" möchte. [25]) Große, „glühende Projekte" beschäftigen ihn. Das sind Aeußerungen aus jenen Tagen, da er an seiner Schrift über die französische Revolution arbeitete. In ihm selbst glüht revolutionäres Feuer. Er hat auf seinen Reisen Sachsen und Schlesier, Polen und Juden, Ostpreußen und Schweizer mit einander vergleichen können. Er hat aus solchem Vergleich politisch nichts gewonnen. Die Begriffe Volk und Staat blieben ihm trotz all dieser Anschauung leer. Er sah nur das „Brudergeschlecht", dem zu helfen durch Befreiung von allen Fesseln es ihn drängte.

Neben seinen eigenen Erlebnissen, förderten nun auch die geistigen Einflüsse seiner Lehrer oder seiner Lektüre diese Entwicklung. Dem Einzelnen können wir hier nicht mehr nachgehen. Die Nachrichten über das Jahrzehnt von 1780—1790 in Fichtes Leben sind, zumal in seiner ersten Hälfte, wenig eingehend. Es ist wahrscheinlich, daß in Leipzig der Leibnizianer Ernst Platner [26]) auf Fichte eingewirkt hat. Der Mann war hauptsächlich durch seine philosophischen „Aphorismen" [27]) bekannt geworden, die ihm sogar eine Maßregelung wegen atheistischen Inhalts zugezogen hatten. Fichte hat diese Aphorismen noch 1793 seinen öffentlichen Logikvorlesungen zugrunde gelegt. Auch der Skeptizismus und Determinismus, der in dem genannten Jahrzehnt den jungen Fichte beherrscht, wäre leicht aus Platners Einfluß zu erklären. Platner aber war zugleich politischer und sozialer Reformator.

Er kämpfte für Demokratie und Menschenbildung, für Denkfreiheit und Aufklärung. Er will den Gedanken der Freiheit unter den Deutschen zu dem werden sehen, was ehedem die Idee des heiligen Grabes gewesen. Im Hörsaal eines solchen Lehrers mag der junge Fichte sich schon vollgesogen haben von all dem ungeduldigen Reformatoreneifer und von den großen, wenn auch noch sehr unklar erfaßten Ideen der Zeit. Platner hat freilich in demselben Jahre, wo Fichte die französische Revolution noch zu verteidigen unternahm, über deren Greuel geklagt, durch die das Freiheitssystem mehr verloren als gewonnen habe. „Gott erbarme sich des armen Menschengeschlechtes auf Erden", so klingt resigniert seine Klage aus.[28])

An das Studium Lessings und Klopstocks und der antiken Schriftsteller schließt sich das der berühmten Franzosen, insbesondere Montesquieus und Rousseaus. Freilich gewinnt man aus Fichtes Schriften nicht den Eindruck, als ob er sich besonders gründlich mit ihnen auseinandergesetzt habe. Er knüpft gelegentlich seine Gedanken an den Namen Rousseaus an, ohne anscheinend zu merken, daß sie von dessen immerhin noch realistischeren Vorstellungen erheblich ins rein Utopische abweichen. Er kritisiert an anderer Stelle Rousseau, ohne wieder zu merken, daß er sich dabei mehr gegen ein landläufiges Zerrbild von ihm, als gegen seine wahren Ideen wendet. Man irrt wohl nicht, wenn man als wesentlichsten Einfluß dieser Lektüre vorwiegend nur die allgemeine Anregung annimmt, über die Staatsprobleme überhaupt nachzudenken. Vor allem wird Fichten die Kühnheit der Kritik, die unbegrenzte Freiheit der Redeweise imponiert haben. Sie wird in ihm selbst manche Scheu und Zurückhaltung niedergerissen haben, und er wird den Ton der revolutionären Schriftsteller sich selbst umso begieriger angeeignet haben, je bitterer er am eigenen Leibe den harten Zwang und den Druck der damaligen Zustände erfahren hatte.

Im Jahre 1788 finden wir ihn im Banne Pestalozzis, dem er in der Schweiz dann auch persönlich befreundet wurde. Nach der Abweisung durch den Konsistorialpräsidenten Burgsdorf, vor dem Antritt seiner Züricher Hauslehrerstelle hat er am 24. Juli 1788 den Erziehungsroman „Lienhard und Gertrud" gelesen. Es war bei einem Besuch im Elternhause. Auch Salzmanns „Karl von

Karlsberg" und Hallers „Glücklichen Abend" erwähnt er. Der Schweizer Pädagoge, der für Fichtes späteres Denken noch so unendliche Wichtigkeit bekommen sollte, regte ihn zunächst auch hauptsächlich von der sozialreformatorischen Seite an. Pestalozzi schildert die Lage des niederen Volkes, mit dem er lebt und arbeitet. Fichte fühlt sich veranlaßt, mit ähnlichen kritischen Blicken auch einmal seine jetzige Umgebung, die besseren Stände, so wie er sie als Schüler oder als Hauslehrer kennen lernte, anzuschauen. Und über der Kritik beider Stände steht dann natürlich die Kritik an der Regierung. In der schlaflosen Nacht nach jener Lektüre schreibt er „Zufällige Gedanken" [29]) auf, in denen es unter anderem heißt: „Wäre also noch immer ein Buch zu schreiben nötig, welches das ganze Verderben unserer Regierungen und unserer Sitten hier von seiner lächerlichen, hier von seiner schrecklichen Seite zeigte, die notwendigen Folgen davon natürlich und unübertrieben darstellte und die Grundsätze einer besseren Regierung und besserer Sitten nebst den Mitteln, dazu zu gelangen, schilderte." Und schon da taucht ihm die Idee eines Buches auf: er möchte einen Reisenden Briefe schreiben lassen, über ein südliches Polarvolk, das angeblich an allen Lastern und Krankheiten der menschlichen Gesellschaft zu leiden hätte. Habgierige Fürsten, dummstolze Adelige, parteiliche Gerichtspflege, streitsüchtige Theologen, thörichte Erzieher, Verachtung wahrer Wissenschaft, Verehrung unfruchtbarer Spekulation, Heuchelei und Geisterseherei, Wielandische Frivolität, Koketterie der Frauen, Protzentum der Kaufleute, Entnervung der Jugend, ungesunde Kleidung und Speise, das sind so die Hauptpunkte aus der endlosen Liste von Ausstellungen, die Fichte an der damaligen Gesellschaft zu machen hatte. Man sieht, es blieb kaum noch etwas übrig, was ihm am Leben und Treiben seiner Zeit nicht verbesserungsbedürftig erschienen wäre. Von Zürich aus hoffte Fichte dann auch praktisch zur Betätigung seines politischen Reformeifers gelangen zu können. Er rechnete damit, als Prinzenerzieher an einen Hof zu kommen, ja nach einem Brief an seinen Bruder hat er auch auf Grund von Empfehlungen an den Grafen von Bernstorff, den dänischen Premierminister, und an Klopstock, nichts geringeres erwartet, als eine Ministerstelle in Kopenhagen zu erhalten. Es entging ihm voll-

ständig, wie wenig seine unpraktische und jeder Anpassung unfähige Natur sich gerade für den politischen Beruf eignete. Er meint, gerade weil er für einen Hof eigentlich zu offen sei, müsse er einmal dahin kommen, um so zu erlangen, was ihm noch fehle. Er hofft wieder auf die „Vorsehung". Sie hat aus dem Gänsejungen den Fürstenschüler gemacht, warum sollte sie nicht schließlich auch aus dem Hauslehrer noch einen Minister machen können? Konnte nicht auch Goethes Beispiel zu solchen Hoffnungen ermutigen?

Es wurde nun freilich nichts aus ihnen. Nach Leipzig zurückgekehrt ist Fichte erneut genötigt, seinen Lebensunterhalt durch Privatunterricht zu verdienen. In diese Stimmung fällt Fichtes Studium der kantischen Philosophie. Am 12. August 1790 schreibt er an seine Braut in Zürich: „Ich habe jetzt vor meinem projektvollen Geist Ruhe gefunden und ich danke der Vorsehung, die mich kurz vorher, ehe ich die Vereitelung aller meiner Hoffnungen erfahren sollte, in eine Lage versetzte, sie ruhig und mit Freudigkeit zu ertragen. Ich hatte mich nämlich durch eine Veranlassung, die ein bloßes Ungefähr schien, ganz dem Studium der Kant'schen Philosophie hingegeben."[31]). Und „von einem Tage zum anderen verlegen um Brot, war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Rund der Erde",[32]) schreibt er ein halbes Jahr später an seinen Bruder. Wir sahen den Einfluß des Kantstudiums schon auf Fichtes theologische Stellung. Ihr Einfluß auf seine Politik sollte fast noch einschneidender sein. Mit Hilfe Kants überwand er den Determinismus. Der Begriff der sittlichen Freiheit floß ihm dann aber sogleich mit dem der politischen zusammen. Und so wichtig war ihm diese neuerworbene Ueberzeugung von der menschlichen Willensfreiheit, daß er neben ihr ganz wesentliche andere Bestimmungen des Begriffs der Tugend bei Kant unbeachtet ließ. Der rein negative Begriff der Freiheit wird ihm das Ziel aller Bildung und Erziehung des Einzelnen; wird ihm dann, wie wir sehen werden, später auch Ziel und Zweck des Staates. Auf Kants „Reich der Zwecke" achtet er nicht. Die Erfahrungswelt als „Material" der sittlichen Pflichterfüllung findet er erst auf Umwegen wieder. Es ist, als ob er nur den Klang jenes einen damals so viel gebrauchten und auch so viel mißbrauchten Wortes vernähme

und sich an ihm berauschte. Kant hatte in der „Kritik der Urteilskraft" neben die mechanische Causalität eine andere aus Begriffen (Absichten), aus Freiheit gestellt. Da setzt Fichte ein. Die Möglichkeit der Uebereinkunft dieser beiden gänzlich verschiedenen Gesetzgebungen findet er in der Annahme einer dritten, oberen, der göttlichen, die jenen beiden zugrunde liege. Sein und Sollen, für den Menschen ein Gegensatz, ist für Gott eins. Aufgabe der menschlichen „Kultur" aber ist es, jene Causalität aus Freiheit, d. i. die völligste Unabhängigkeit von aller mechanischen Causalität, zu verwirklichen. Um Kants positive Begründung der Erfahrung, der Mathematik und Naturwissenschaft, kümmert sich Fichte nicht. Er hat zu diesen Wissenschaften absolut keine Beziehungen. Die Ablehnung der Metaphysik nimmt Fichte umsoweniger ernst, als ja Kant selbst ihr auf dem Umwege über den sittlichen Willen doch wieder ein Tor geöffnet hat. Und je mehr in Fichte die Forderungen des sittlich-religiösen Menschen die des bloß erkennenden übertönen, umso rückhaltloser zieht er aus Kants regulativen Ideen nun doch wieder ganz ontologische Schlüsse.[33]) Umso rascher ist er ferner auch bei der Hand, die Idee der sittlichen Freiheit, wie wir sehen werden, mit der politischen mehr oder weniger gleichzusetzen. Nützlich war ihm der Begriff insofern, als er ihn endgültig über den oberflächlichen Eudämonismus der Aufklärung hinweghalf. Der Staat hörte auf, bloß ein Werkzeug im Dienste des individuellen Egoismus zu sein. Fichte betrat den Weg, der schließlich dahin führen mußte, dem Staat die höchsten sittlichen Aufgaben zu stellen. Aber freilich am Anfange des Weges erkannte auch er diese Aufgaben noch nicht. Der Staat schien mit dem Nützlichkeitswert allen Wert überhaupt zu verlieren, je mehr die sittliche Freiheit noch als alleinige Sorge des souveränen Individuums gelten sollte. Nun waren jene Jahre zugleich diejenigen der Hochflut der französischen Revolution. Wir können uns leicht vorstellen, wie heftig da gerade ein leidenschaftliches Gemüt wie das Fichtes von der allgemeinen erregten Diskussion, zumal unter dem erschütternden Eindruck der neugewonnenen kantischen Welt- und Lebensauffassung, gepackt worden ist. War doch selbst der so viel ruhigere Kant innerlich damals von den politischen Problemen stark bewegt. Sowohl in der „Kritik der

reinen Vernunft" wie in der „Kritik der Urteilskraft" mußte Fichte an verschiedenen Stellen auf Andeutungen bezüglich des Problems vom Staate stoßen. Man denke nur an Stellen wie in der „Kritik der Urteilskraft", wo der konstitutionell monarchische Staat mit einem beseelten Körper, der absolutistische mit einer Handmühle verglichen wird. Da liegt auch für Kant schon ein „Geschäft" vor, das „eine tiefere Untersuchung verdient." Oder man denke an die Anknüpfung an Platos „Republik" in der „Kritik der reinen Vernunft": „Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammenbestehen kann, ist eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zugrunde legen muß." [34]) Gewaltig verstärkt wurde dann der Einfluß Kants noch durch die persönliche Berührung mit ihm in Königsberg. Und eben in jene Zeit fällt das Erscheinen eines Buches, das den letzten Anstoß zu Fichtes erstem größeren, freilich Fragment gebliebenen politischen Werk gegeben hat. Es waren August Wilhelm Rehbergs „Untersuchungen über die französische Revolution", [35]) gegen welche Fichte seinen „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" veröffentlichte.

Ein schrofferer Gegensatz, wie der zwischen Fichte und Rehberg läßt sich kaum denken. Der hannoversche geheime Kanzleisekretär war nicht viel älter als Fichte. Er wurde 1757 zu Hannover geboren, studierte Medizin, Jura und Philosophie. In Göttingen wird der junge Freiherr vom Stein sein Freund, mit dem er sich zwar nicht auf philosophischem, wohl aber auf historischem Gebiete gut verstand. Steins späterer Versuch, Rehberg in preußische Dienste herüberzuziehen, scheiterte freilich an dessen hannoverschem Partikularismus. Rehbergs Mutter vermietete an Engländer, die er dann unterrichtete. Die Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie trägt ihm 1779 das Akzessit ein, als Professor will ihn aber Friedrich der Große nicht haben. An den angesehensten Zeitschriften arbeitet er mit. Verheiratet ist er mit der Tochter des Gießener Professors Höpfner. Seit 1780 vertieft er sich in die staatsrechtliche Literatur der Engländer, namentlich auch in ihre Parlamentsberichte. 1783 wird er

Sekretär bei Georgs III. Sohn Friedrich von York, dem Fürstbischof von Osnabrück, wo der Geheime Referendar Justus Möser sein politischer Lehrmeister wird. 1786 wird er in Hannover selbst angestellt. So hatte er sich vom Schriftsteller zum Staatsmann emporgearbeitet. In der Napoleonischen Zeit ohne Amt, aber wiederholt mit Deputationen betraut, wird er 1814 Geheimer Kabinettsrat und ist als solcher reformierend tätig. Sein Widerstand gegen die Einführung einer Adelskammer führt seinen Sturz herbei. 1836 ist er gestorben. So stand also Rehberg schon mitten in der praktischen politischen Arbeit drin. Sein Urteil ist durch eine Fülle eigenster Erfahrung gegründet. Gerade weil Fichte diese Ueberlegenheit seines Gegners fühlt, sucht er sich dadurch zu helfen, daß er mit äußerster Schroffheit aller Erfahrung jede Bedeutung in politischen Fragen abspricht und der rationalistischen Spekulation über den Staatszweck und die Staatsgrenzen einzig und allein entscheidenden Wert beimißt. Das Werk Rehbergs über die Revolution ist entstanden aus Besprechungen, die der Verfasser in der angesehenen „Allgemeinen jenaischen Literaturzeitung" über die wichtigsten französischen Revolutionsschriften regelmäßig veröffentlicht hatte. Seit dem Jahre 1790 hatte er diese Besprechungen geschrieben und 1792 erschienen dann die daraus zusammengestellten „Untersuchungen". Rehbergs Urteil ist gemäßigt liberal. Er ist ein Gegner des Despotismus, er tritt für Erhaltung der noch vorhandenen ständischen Vertretungen ein. Schon die Verbindung Hannovers mit England wirkte dahin, daß Rehberg kein einseitiger Verurteiler aller liberalen Ideen sein konnte, als er mit Fichte zusammenstieß. Er übertrug aber auch keineswegs die englischen Begriffe kritiklos auf deutsche Verhältnisse. „Einem Volke die englische Staatsverfassung wünschen, heißt im Grunde soviel als begehren, daß nicht allein die ganze Beschaffenheit des Volkes, sondern auch die Geschichte desselben der englischen vollkommen ähnlich sei."[36] Denn bei der politischen Gesetzgebung sind „Orte, Verhältnisse, Geschichte, Sitten des Volkes"[37] zu berücksichtigen. Sehr richtig unterscheidet in diesem Sinne Rehberg auch wiederholt zwischen französischen und amerikanischen Verhältnissen. Es erinnert an eine moderne Darstellung,[38] wenn er in dem Landüberfluß Amerikas eine wesentliche Erleichterung der dortigen sozialen Aufgaben erkennt.[39] Der

prinzipielle Standpunkt Rehbergs ist der der besonnenen Mitte zwischen radikaler Verachtung und einseitiger Ueberschätzung der Philosophie und ihrer Anwendung auf die Politik. So charakterisiert er im Anfang seiner „Untersuchungen" die verschiedenen Richtungen dahin, daß den einen allein das Recht des Stärkeren gelte, den anderen allein die Regeln der Vernunft. Er will dazwischen das Recht des Verstandes, die Anpassung an das Gegebene, die Erstrebung des Möglichen und Nützlichen gelten lassen. Eine Idealverfassung, die für alle Völker gleichmäßig passe, gebe es nicht.[40]) Er spricht von der „Krankheit der spekulativen Politik"[41]) und empfiehlt als Heilmittel dagegen die Lektüre der Historiker, unter denen er Johannes Müller, Spittler und besonders oft Justus Möser nennt. Auf die Menschenrechte allein könne man keinen Staat gründen[42]) und der Begriff des Gesetzes in der Politik und in der Philosophie sei sehr zweierlei.[43]) Es sei leicht, den Grundsatz aufzustellen, daß „der Weise, Rechtschaffene, Tätige" regieren solle. Aber in der Praxis sei eben das die Schwierigkeit, wie man diesen berufenen Regenten herausfinde.[44]) Nicht übel ist auch sein Spott, durch den sich teilweise auch wohl Fichte getroffen fühlen konnte, daß, wenn die radikalen Politiker die alten Republiken vom Hörensagen kannten und eine Ode auf die Vorzüge der Griechen und Römer gelesen hätten, sie gleich dreist behaupteten, da seien die Menschenrechte verwirklicht.[45]) In Wahrheit spreche schon allein die Sklaverei dagegen. Daß man Staatsverfassungen nicht willkürlich verändern könne, darüber hatte er schon im „Deutschen Merkur" eine Abhandlung veröffentlicht.[46])

Deshalb ist aber Rehberg durchaus noch kein Verächter aller Philosophie. Im Gegenteil! Von Rousseau und Kant spricht er mit größter Achtung. Den ersteren beurteilt er richtiger als Fichte, wenn er schreibt: „daß alles, was er (Rousseau) im Contrat social von dem Souverain sagt, welchem das Recht der allgemeinen Gesetzgebung zustehe, auf keinen Menschen, auf keine Gesellschaft von Menschen und am wenigsten auf den ganzen Haufen paßt, der das Volk ausmacht: sondern ganz allein auf die Vernunft selbst, die zwar wohl in jedem Menschen wohnt, aber nirgends ganz rein anzutreffen ist".[47]) Gegen die Verächter der Philosophie, gegen die geistlosen Statistiker nimmt Rehberg selbst Stellung.[48]) Er will keine „skeptische Ver-

zweiflung an der Wahrheit aller allgemeinen Grundsätze" und keine „unsichere Nachgiebigkeit gegen die Convenienz des Augenblicks". Nur will er auch nicht zu denjenigen gehören, welche sich dem Einflusse allgemeiner Sätze ergeben und nicht auch durch Gefühl und praktisches Urteil leiten lassen.[49]) Er hat wieder nicht Unrecht und trifft zugleich Fichtes Denkweise, wenn er in diesem Zusammenhang den Satz schreibt: „In eigensinnigen und blinden heftigen Köpfen erregen sie (die allgemeinen Grundsätze) den nach ihrem Gefühl heroischen, nach dem Urteil des kälteren Zuschauers hingegen rasenden Entschluß, alles zu zerstören, was den angenommenen Grundsätzen widerspricht, und die Menschheit zu zwingen, sich in dieselben zu fügen.[50]) Wie sehr trifft das auf die rein negativen Resultate der jugendlichen Staatsphilosophie Fichtes zu! Und wie sehr lag auch jener heftige Eigensinn, der sein Publikum am liebsten zum Verstehen gezwungen hätte (vergl. den Untertitel des „Sonnenklaren Berichts"), in Fichtes Wesen! Einer reformierenden Weiterbildung der Staatseinrichtungen nach höheren Gesichtspunkten war also Rehberg durchaus nicht entgegen. Wogegen er sich wehrt, ist eben nur der unbesonnene, gewaltsame Umsturz, die Revolution. Er hat sein Wirken dieser gegenüber später gelegentlich als vergeblich bezeichnet.[51]) Doch ist das zu pessimistisch geurteilt. Ein Mann wie Gentz z. B. erkennt ausdrücklich an, was er Rehberg verdankt. Der Geheime Kanzlei-sekretär Brandes, den Fichte selbst als verständigen Beurteiler anerkennt,[52]) war Rehbergs bester Freund. Der Königsberger Professor Schmalz, den wir gleich des Näheren kennen lernen werden, läßt Rehbergs Kampf gegen die Anarchie als verdienstlich gelten. Kein Geringerer als Goethe ist Rehbergs politischer Gesinnung und Stimmung nah verwandt. Einen großen Teil seiner Urteile über die damaligen Vorgänge in Frankreich oder über die Beschlüsse der Nationalversammlung kann der Historiker von heute noch unterschreiben. Allerdings war Rehberg auch nicht gerade eine geniale Natur, die für die volle Bedeutung der damals im Staatsleben sich anbahnenden Umwälzung erschöpfendes Verständnis gehabt hätte. Und recht im Gegensatz zu Fichte fehlte es ihm ganz und gar an Temperament. So begreifen wir, daß seine kühlen, nüchternen Ueberlegungen, seine Stellung als „kälterer Zuschauer" den freiheitsbegeisterten jungen

Philosophen innerlich aufreizen. Was für Fichte heilige Ideale waren, das sezierte Rehberg mit dem kalten Messer einer gleichmütigen Kritik. Trotzdem ist der Ton, in welchem Fichte gegen Rehberg polemisiert, der sachlichen Bedeutung dieses Mannes durchaus nicht angemessen. Fichte täuscht sich gewaltig über die Tragweite seiner rationalistischen Konstruktionen. Es spricht aus ihm das übertriebene Selbstbewußtsein, das sich auf den Zufallserfolg seiner Offenbarungskritik gründete. Es spricht ferner aus ihm die noch völlig kritiklose überschwängliche Anhänglichkeit an die kantische Philosophie, die er als Wahrheit an sich betrachtet und in deren Besitz er sich jedem, auch dem erfahrensten Politiker, überlegen dünkt.

Zwar lag von Kant selbst noch keine zusammenhängende Darstellung seiner politischen Ideen vor. Der Zufall aber fügte es, daß der Kant nahestehende Königsberger Professor Theodor Schmalz gleichfalls im Jahre 1792 sein „Reines Naturrecht“[53]) erscheinen ließ. Fichte wehrt sich zwar gelegentlich dagegen, daß man seine Abhängigkeit von Schmalz überschätze.[54]). In Wirklichkeit hat er sich dessen Hauptlehrsätze völlig zu eigen gemacht, nur daß er gelegentlich deren Konsequenzen noch einseitig übertreibt. Und dem wahrlich vielbelesenen Rehberg rechnet er es förmlich zum Verbrechen an, daß er diesen dünnen Leitfaden nicht gelesen zu haben scheine.[55]) Das „Reine Naturrecht“ von Professor Theodor Schmalz, ist ein kurzer Abriß. Die Moral wird hier vom Naturrecht unterschieden, wobei die erstere unter häufiger Zitierung von Kant ganz nach dessen Lehren formuliert ist. Der Hauptgrundsatz ist, die Menschheit weder in sich noch in anderen bloß als Mittel zu gebrauchen. Daraus ergeben sich Pflichten und Rechte, die in innere und äußere, in vollkommene und unvollkommene eingeteilt werden. Neben Kant kommen hier auch die Aufklärungsphilosophen Sulzer und Mendelssohn noch zur Geltung. Was Schmalz als vollkommen oder unvollkommen bezeichnet, würden wir mit den Ausdrücken unbedingt und bedingt benennen. Die Teilung in innere und äußere Pflichten und Rechte ist keine glückliche. Sie führt zu mancherlei Unklarheiten und Widersprüchen. Und das ist umso verhängnisvoller, als auf jener Teilung auch die zwischen Moral und Naturrecht beruht. Denn das Naturrecht ist nach Schmalz nichts anderes als der Inbegriff der äußeren

vollkommenen Rechte und Pflichten. Sein oberster Grundsatz wird auffallenderweise nur negativ bestimmt: Behandle die Menschheit in anderen nie als bloßes Mittel.[56]) Moralische Pflicht ist es, in sich selbst die Menschheit zu achten. Das Naturrecht dagegen hat es nur mit dem System äußerlich kontrollierbarer Pflichten und Rechte zu tun, die zwischen mehreren Menschen bestehn. Es illustriert die Schwierigkeit dieser Teilung, wenn dabei Schmalz beispielsweise behauptet, daß wir kein Recht auf die Wahrhaftigkeit des andern besäßen,[57]) ein Satz, dem wir bei Fichte wiederbegegnen werden. Die Lüge sei ja nur gegen die inneren vollkommenen Pflichten, der Lügner brauche nur sich selbst zum Mittel, nicht mich. Daß er mir schaden wolle, tue nichts zur Sache. Auch könne ich nicht beurteilen, ob er lügt, da ich seine Gesinnung nicht beurteilen könne. Diese inneren Vorgänge entzögen sich dem „forum externum", der äußeren Beurteilung, mit der allein es das Naturrecht zu tun habe. Ein andermal wird so auch die Rache zwar als moralisch abscheulich,[58]) aber als naturrechtlich nicht unerlaubt hingestellt. Im Naturrecht unterscheidet dann Schmalz des weiteren das absolute Naturrecht und das hypothetische Naturrecht. Das erstere umfaßt die Feststellung der unveräußerlichen Urrechte des Menschen, das andere behandelt deren Modifikationen oder, wie wir auch sagen können, deren Anwendung auf die besonderen Verhältnisse des Lebens. Als Urrechte werden drei festgestellt, nämlich das Recht des Menschen auf sich selbst, auf seine physische und moralische Selbsterhaltung, sodann das Recht auf seine Handlungen und Unterlassungen und endlich das Recht auf den Gebrauch der Sachen. Das Ungenügende dieser Feststellungen zeigt sich schon in § 48, wo aus ihr gefolgert wird, daß der Mensch durch nichts jemals verpflichtet werden könne, sein Leben oder einen Teil seines Lebens anderen aufzuopfern. Die beigefügten sophistisch anmutenden Ausreden können über den Mangel nicht hinweghelfen.[59])

Im hypothetischen Naturrecht werden vorwiegend die Begriffe des Eigentums und des Vertrages behandelt, und bei letzterem als Sonderfall die Gesellschaft. Das Eigentumsrecht wird daraus erklärt, daß der Mensch eine Sache für seine Zwecke bearbeitet, sodaß kein anderer sie mehr benutzen kann, ohne sich die Früchte von des anderen

Arbeit anzueignen, was nicht erlaubt sein soll. Auch bei der Behandlung des Vertrages macht sich die Einteilung in innere und äußere Pflichten und Rechte wieder verhängnisvoll geltend. Es soll nämlich der Vertrag erst dadurch zustande kommen, daß eine äußerlich feststellbare Leistung vollzogen wird. Solange das nicht der Fall ist, soll es dem einen Vertragschließenden jederzeit frei bleiben, seinen Willen auch wider Willen des anderen zu ändern. Denn der Gegenstand der Leistung ist „noch nicht an das Urrecht des anderen geknüpft".[60]) Wir werden sehen, wie Fichte diese äußerliche Auffassung der Vertragspflicht noch überbietet. Es bleibt eben auch hier lediglich der Moral überlassen, über das Naturrecht hinaus auch da sein Wort zu halten, wo es nach letzterem noch nicht zu geschehen brauchte.[61]) Eine besondere Art von Vertrag ist die Gesellschaft, wo mehrere Personen einen gemeinschaftlichen Zweck gegenseitig zu befördern versprechen.[62]) Durch Leistung auch nur eines ihrer Mitglieder wird ihr Vertrag absolut bindend.[63]) Die Mitglieder können bezüglich ihres gemeinsamen Willens als eine einzige „mystische" oder „moralische Persönlichkeit" gelten.[64]) So ist auch der Staat eine Gesellschaft, deren „Zweck die Sicherheit unserer äußeren vollkommenen Rechte" ist.[65]) Da wird Rousseau gegen den Vorwurf in Schutz genommen, als ob sein Gesamtwille eine Chimäre sei. Man müsse freilich einen doppelten Gesamtwillen unterscheiden, nämlich einen, der auf den Zweck und einen, der auf die Mittel gehe. Die politische Freiheit besteht darin, daß niemand von dem Oberhaupt zu etwas anderem als für den Zweck des Staates bestimmt werden kann.[66]) Alles andere ist Despotismus; auch die Sorge für die Glückseligkeit der Untertanen ist nichts, als ein glänzender Schleier für jenen. Glück erwarten wir von der Vorsehung, nicht vom Fürsten, ein Motiv, das Fichte weiter ausspinnt. Auf die Beförderung ihrer Zwecke hat die Gesellschaft ein Recht.[67]) Und „der Staat als die Gesellschaft, deren Zweck die Sicherheit der äußeren vollkommenen Rechte ist, hat die höchste Würde unter allen Gesellschaften, und den Pflichten gegen ihn stehen die gegen alle anderen Gesellschaften nach; weil nur durch ihn der Mensch als moralisches Wesen existieren kann. Die Obrigkeit ist nicht ohne von Gott.[68]) Dem Staat wird auch das Recht zugesprochen, die Selbsthilfe zu verbieten, wenn er an ihrer Stelle das Recht der gerichtlichen Klage gewährt.[69])

Schon gegenüber diesem „Reinen Naturrecht" geht Fichte in seinen Konsequenzen viel weiter ins Negative und Utopische hinein. 1794 erschien von Professor Schmalz das „Natürliche Staatsrecht". Da wird es noch deutlicher, daß Schmalz doch immer noch auf viel realerem Boden steht als Fichte. Der von Fichte so hart angegriffene Rehberg findet in der Vorerinnerung bei Schmalz seine Anerkennung. Wenn Schmalz von den „Schreyern in Journalen"[70]) spricht, oder sich über die Feigheit der anonymischen Pasquille[71]) beschwert, so treffen solche Vorwürfe einigermaßen auch Fichte. Ausdrücklich polemisiert Schmalz wenn auch respektvoll, gegen diesen, worauf wir noch zurückzukommen haben werden. Wieder betont er, daß der Staat die heiligste aller Gesellschaften ist.[72]) Der Vergleich mit dem Deichverband[73]) und die Scheidung der beiden Klassen von Grundbesitzern und Beiwohnern[74]) knüpft an Möser an. Der Austritt aus dem Staat oder die Veränderung der Staatsverfassung wird keineswegs so leicht gemacht wie bei Fichte.[75]) Es wird nicht nur ein Recht des Staates auf Selbsterhaltung anerkannt,[76]) sondern es werden dem Staat auch positive Kulturaufgaben gegeben.[77]) Vollends weicht Schmalz von Fichte in seiner Beurteilung der französischen Revolution ab. „Ich habe mich immer gewundert", heißt es da, daß man im Ernst glaubte, in Frankreich hätte nach dem 14. Julius 1789 noch eine Verfassung, auf Philosophie gegründet, hervorgebracht werden können, oder vollends nach dem 5. Oktober.[78])

So haben wir nun die Stufen der politischen Entwicklung Fichtes bis zur Abfassung seiner beiden politischen Erstlingsschriften vor uns. Aus seinen persönlichen Erlebnissen wie aus seinen freilich noch einseitigen und nicht eben gründlichen Studien sind sie hervorgewachsen, wobei Fichte in radikalen Konsequenzen seine Lehrer weit überbietet. Die kleinere „Rede" zur Zurückforderung der Denkfreiheit könnte fast ein Kapitel des „Beitrags" sein, weshalb es sich rechtfertigt, sie mit diesem zusammen als ein einheitliches politisches Glaubensbekenntnis aus Fichtes damaliger Zeit zu behandeln. Von Seiten seiner späteren politischen Schriften heben sich diese beiden ersten dadurch ab, daß sie vor der Wissenschaftslehre entstanden und also noch nicht auf dieses Fundament gegründet sind.

3. Kapitel.

Die Geschichtsauffassung des jungen Fichte.

Fichte hat bis zuletzt um ein philosophisches Verständnis der Geschichte gerungen. Er hat in dieser Hinsicht teils durch die gründliche Arbeit seines rastlos schaffenden Denkens, teils auch begünstigt durch die gewaltigen Eindrücke seiner Zeit, die erheblichsten Fortschritte über die Aufklärung, über Rousseau, über Kant hinaus getan. Ganz freilich ist auch er nie über eine gewisse Geringerschätzung des geschichtlichen Denkens neben dem rationalistisch-systematischen hinausgekommen. Sehen wir zunächst, wie weit diese Geringschätzung in seinen politischen Erstlingsschriften noch geht!

Da könnte der Historiker zunächst geneigt sein, einen Satz der Vorrede des „Beitrags" in günstigem Sinne auf sich zu beziehen: „So scheinen mir", heißt es da, „alle Begebenheiten in der Welt lehrreiche Schildereien, die der große Erzieher der Menschheit aufstellt, damit sie an ihnen lerne, was ihr zu wissen not ist."[1]) Aber zwischen „allen Begebenheiten der Welt" und der „Weltgeschichte" ist doch eben noch ein Unterschied, den Fichte nicht beachtet. So folgt auf jenen Satz gleich die Einschränkung: „nicht daß sie es aus ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten: sondern daß sie durch Beurteilung wirklicher Begebenheiten auf eine leichtere Art aus sich selbst entwickele, was in ihr selber liegt." Was wir Menschen wissen müssen, sagt uns also eigentlich schon unsere Vernunft. Der Weltbegebenheiten bedarfs dazu nicht. Sie machen höchstens die Vernunftwahrheiten auch äußerlich anschaulich und dadurch leichter verständlich für solche, deren Vernunft etwas schwerfälliger ist als die des Philo-

sophen. Der letztere könnte die Geschichte wohl ohne größeren Schaden entbehren. Noch fehlt die leitende Idee eines welthistorischen Entwicklungszusammenhangs. Die Verklärung des Altertums auf Kosten der eigenen Zeit, die Bewunderung eines ältesten „heroischen" Zeitalters neben einem mittleren und dem gering eingeschätzten dritten, dem eigenen, eine Einteilung, wie wir sie in Fichtes „Abschiedsrede" in Schulpforta kennen lernen, stand der Idee eines historischen Fortschreitens hemmend im Wege und blieb noch lange ein Hemmnis in Fichtes Denken. Kaleidoskopartig erscheint die Geschichte nur als „ein unendliches Mannigfaltige, welches an sich weder gut noch böse ist, sondern erst durch die freie Anwendung vernünftiger Wesen eins von beiden wird".[2]) Es ist ein ähnlicher Standpunkt, wie ihn die Philanthropen einnahmen, wenn sie die Geschichte wie eine Art Beispielsammlung zur Tugendlehre ihren Zöglingen, namentlich aber den Fürsten, empfahlen. Es fehlt gerade das Wesentliche des historischen Denkens, der Sinn für den Zusammenhang des Einst mit dem Jetzt und dem Künftigen, wovon den letzteren Punkt freilich auch heute noch mancher übersieht, der über die historische Methode schreibt. Entschuldigend mag man für Fichtes damalige Auffassung anführen, daß die deutsche Geschichte damals noch so wenig bekannt war und daß die deutsche Geschichte grade jener Zeit auch dem Miterlebenden so wenig bot, was neben der ungeheuern Umwälzung in Frankreich besondere Teilnahme hätte erwecken können. Das war wohl der triftigste Grund für die Geringschätzung der Geschichte auch als Wissenschaft. Noch scheint dem Philosophen „die Menschheit nicht bis zum Alter des Schämenlernens heraufgewachsen zu sein. Sie würde sonst weniger mit ihren kindischen Heldentaten prahlen und einen kleineren Wert in die Aufzählung derselben setzen". Man könnte sich an Nietzsche erinnert fühlen, der gegen die Ueberschätzung des schon Erreichten in seinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) sagt: „Was wollen denn ein paar Jahrtausende besagen (oder anders ausgedrückt: der Zeitraum von 34 aufeinanderfolgenden zu 60 Jahren gerechneten Menschenleben), um im Anfang einer solchen Zeit noch von Jugend, am Schlusse bereits von Alter der Menschheit reden zu können!" Und an andrer Stelle (in den „Nachträgen" zu den unzeitgemäßen

Betrachtungen): „Ich wundere mich immer, daß die Menschen nicht einen Widerwillen gegen sich bekommen, wenn sie immer das Vergangene betrachten."[3])

Fruchtbar könnte der Vergleich sein, den Fichte zwischen der Geschichte der Menschheit und dem Entwicklungsgange des Individuums zieht. Er aber gründet darauf nur die Folgerung, daß wir die Geschichte ebenso gut ohne Schaden vergessen könnten, wie Begebenheiten unserer ersten Kinderjahre. Die Hauptsache sei, daß der Menschheit ihr erworbenes Gut wirklich bleibe, „wie sie dazu gekommen sei, verschlägt uns weniger, und unsere Neugier würde auch in der gewöhnlicheren Geschichte wenig Belehrung darüber finden". „Sie beschreiben uns mit aller Ausführlichkeit die Gerüste und das äußere Maschinenwerk — wie ein Stein an den andern sich fügte, konnten sie vor dem wunderbaren Gerüste nicht sehen. Das hätten wir allenfalls wohl wissen mögen — was das Gerüste anbelangt — wenn nur das Gebäude dastünde, möchte doch das Gerüste abgetragen werden!"[4]) Nach der Anmerkung, die Fichte zu dieser Stelle macht, hätte er damals wohl gar in Rousseauscher Stimmung nicht übel Lust gehabt, geradezu einen Traktat *gegen* die Geschichte zu schreiben. So lehnt er auch die Auffassung ab, als könne aus der Geschichte die Weisheit der Vorsehung bewiesen werden. „Das ist nicht wahr! Ihr wollt bloß euren eigenen Scharfsinn bewundern. Es kömmt euch ein Einfall von ohngefähr; so machtet ihr es, wenn ihr die Vorsehung wäret, — man könnte mit ungleich größerer Wahrscheinlichkeit in dem bisherigen Gange der Schicksale der Menschheit den Plan eines bösen menschenfeindlichen Wesens zeigen, das alles auf das höchstmöglichste sittliche Verderben und Elend derselben angelegt hätte."

Das subjektive Moment, das in der Tat vom Wesen der historischen Forschung und Darstellung niemals ganz zu trennen sein wird, wird so in ganz einseitiger Weise als das Wesen der Geschichte überhaupt hingestellt, und alle Nachteile, die sich daraus ergeben, mit ihren äußersten Konsequenzen geschildert, als ob es in der um die Wahrheit bemühten Seele des echten Historikers gar kein Gegengewicht und in den erprobten Methoden auch dieser Wissenschaft kein Gegenmittel gegen solche Gefahren gäbe. Fichte unterscheidet zweierlei Arten der Beurteilung: die eine nach „rein geistigen Grundsätzen",

das sind die Grundsätze der Vernunft, die andere nach „Erfahrungsgrundsätzen.“ [5]) Wie unrichtig er aber dabei den wissenschaftlichen Wert der Erfahrung einschätzt, zeigen seine näheren Ausführungen. Als solche schildert er nämlich einerseits die Bildung von Urteilen auf Grund der Überlieferung, der Gewohnheit, der Autorität, andererseits auf Grund praktisch interessierter Parteilichkeit. Die bewußte Anwendung dieser Urteile, die nun freilich als Verrat an der Wahrheit auch wir verwerfen müßten, sieht er dann im Urteilen auf Grund der Geschichte. Der Anspruch des Historikers auf Beurteilung der französischen Revolution wird daher geradezu leidenschaftlich abgelehnt. Er soll weder deren Ziele, noch deren Mittel, und erstere weder nach ihrer Nützlichkeit noch nach ihrem sittlichen Wert, zu beurteilen berechtigt sein.

Um mit dem sittlichen Urteil zu beginnen: Woher will der Historiker die Norm nehmen, an die er eine gegebene Handlung halten will? Aus der Handlung selbst doch natürlich nicht, denn sie soll ja erst an der Norm geprüft werden. Also aus anderen Handlungen? Wollen die Historiker vielleicht aus einer großen Zahl von Handlungen das Gemeinschaftliche herausheben und ein Gesetz daraus machen? „So werden sie doch wenigstens nicht so unbillig seyn, das handelnde freie Wesen nach einem Gesetze richten zu wollen, das es seiner Handlung nicht zum Grund legen konnte, weil es ihm nicht bekannt war? Sie werden über die Rechtgläubigkeit des Erzvaters Abraham nicht nach dem preußischen Religionsedikte, über die Rechtmäßigkeit der Ausrottung der Cananiter durch das jüdische Volk nicht nach den Manifesten des Herzogs von Braunschweig gegen die Pariser urteilen wollen. Sie können diesem Wesen nichts weiter zumuthen als daß es die bis auf sein Zeitalter mögliche Erfahrung benutzt, und das durch ihr Mannigfaltiges mögliche Gesetz befolgt habe. Sie müssen mithin für jedes Zeitalter ein eigenes Gesetz der freien Handlungen vernünftiger Wesen festsetzen, und nach ihnen haben wir heute ganz andere Rechte und Pflichten, als unsere Väter vor hundert Jahren; nach ihnen wird über hundert Jahre durch die vermehrte Erfahrung das ganze Moralsystem der Geisterwelt sich wieder umgeändert haben, und sie selbst, wenn sie zu einem so hohen Alter gelangen sollten, werden dann verdammen, was sie jetzt recht heißen,

und recht heißen, was sie jetzt verdammen. — Doch was sage ich für jedes Zeitalter! Für jede einzelne Person müssen sie ein besonderes Gesetz annehmen, da unmöglich jeder so stark in der Geschichte sein kann als sie, und sie doch niemandem zumuten werden, Verhaltungsregeln aus Begebenheiten zu ziehen, welche er nicht weiß. Oder ist es Pflicht, so tiefe Geschichtsforscher zu werden, wie sie, damit wir nicht in dieser rohen Unwissenheit über unsre Pflichten verharren? Endlich, da ihre Erfahrung doch irgendwo ein Ende hat, müssen sie an einen Punkt kommen, wo sie keine vorherige Erfahrung nachweisen können. Nach welchen Gesetzen wollen sie dann urteilen? — Oder hört hier, hört z. B. bei der ersten Entschließung Adams, die Betrachtung einer freien Handlung in Rücksicht des Sollens gänzlich auf, da sie diesen seinen Erfahrungen von den Präadamiten her, nach welchen er sich hätte richten sollen, unmöglich aufzählen können?" [6]) Wir sind hier von Schillers Auffassung, daß die Weltgeschichte das Weltgericht sei, wonach es dann Aufgabe des Historikers wäre, den Urteilen dieses Gerichts auf den Grund zu gehen, recht weit entfernt. „Die Frage vom Sollen und Dürfen oder was . . . das nämliche ist, die Frage vom Recht gehört gar nicht vor den Richterstuhl der Geschichte." Nun mag ja gewiß nicht jeder, der Geschichte schreibt oder zu schreiben versucht, zum Richter über die Taten und Leistungen der Vergangenheit berufen sein. Und recht hat Fichte auch insofern, als wir die Maßstäbe unseres sittlichen Urteils selbst nicht erst der Geschichte entnehmen, sondern an deren Beurteilung bereits heranbringen. Daß aber bei der allgemeinen gegenseitigen Verflochtenheit der Wissenschaften auch der Historiker vom Ethiker ebenso wie der Ethiker vom Geschichtsforscher Hilfe empfangen könne, das übersieht Fichte. Über die Berechtigung des gewaltigen geschichtlichen Ereignisses der französischen Revolution sollte nach Fichte kein Adeliger, keine Militärperson in monarchischen Staaten, kein Geschäftsmann in Diensten eines gegen die französische Revolution erklärten Hofes gehört werden. Auch der unter harten Abgaben seufzende gemeine Bürger, der unterjochte Landmann, der zerschlagene Soldat, hätten sich nicht dareinzumischen. „Nur der, der weder Unterdrücker noch Unterdrückter ist, dessen Hände und Erbteil rein sind vom Raub der Nationen, dessen Kopf nicht von Jugend auf in die konventionelle Form unseres

Zeitalters gepreßt wurde, dessen Herz eine warme aber stille Ehrfurcht fühlt für Menschenwert und Menschenrecht, kann hier Richter sein." [7]) Eine unangebrachte Anspielung auf Rehbergs amtliche Stellung, die selbst der von Fichtes „Beitrag" sonst so begeisterte Reinhold später „mit voller Überzeugung aus dem Buche hinweg" wünschte.[8]) Wer bliebe schließlich auch bei so strengen Anforderungen als Richter überhaupt noch möglich? Wäre etwa der Philosoph, der mit Leidenschaft die Denkfreiheit für sich fordert, nachdem er selbst schon die peinlichsten Zusammenstöße mit der Zensur gehabt hat, der völlig Unparteiische? Oder der Sohn des armen Webers, der die materiellen Zufälligkeiten und Schwierigkeiten seines Aufstiegs als Ungerechtigkeit zu empfinden nie aufhörte? Wollten wir mit dem Grundsatz der vollkommenen Unparteilichkeit gründlich ernst machen, dann bliebe freilich nur Gott als Richter über die Geschichte übrig. Das hieße aber dann den Menschen überhaupt alles Recht auf gegenseitige Beurteilung und damit zugleich der wichtigsten Möglichkeit seiner sittlichen Weiterbildung berauben. Man kann sich da auch nicht auf Rankes Objektivität berufen, um etwa einiges von Fichtes Auffassungen zu retten. Gewiß bezeichnet Ranke mit der Aufgabe, festzustellen, wie es gewesen ist, eine für das Verfahren des Historikers wichtige Pflicht. Aber damit ist nicht zugleich auch der Zweck der Geschichtsforschung und der Geschichtsdarstellung angegeben: Sonst käme ja die ganze Arbeit zuletzt nur auf die Befriedigung einer gewissen Neugier hinaus, und dann behielte allerdings Fichte mit seiner Geringschätzung recht. In Wahrheit bedeutet schon Auswahl und Anordnung des historischen Stoffes ein Werten, ein Annehmen und ein Ablehnen, je nach Wichtigkeit für einen bestimmten Zusammenhang. Und der für alle Geschichte letzthin wichtigste Zusammenhang wird immer der mit dem Leben, mit Gegenwart und Zukunft bleiben. Gewiß kann man nicht die Ethik aus historischen Tatsachen begründen. Noch viel weniger aber kann man den handelnden Menschen, mit dem es die Geschichte doch stets zu tun hat, unter Ausschaltung aller ethischen Maßstäbe erschöpfend begreifen. Die Frage, ob wir nicht durch geschichtliche Bildung aus „der rohen Unwissenheit über unsere Pflichten", namentlich der staatsbürgerlichen, herausgerissen werden sollten, verdient also tatsächlich nicht die spöttische Betonung in der Fichte sie stellt. Was Fichte dem

Historiker allgemein vorwirft, trifft in Wirklichkeit nur den trockenen Chronikenschreiber, den kleinlichen Anekdotensammler, den gewissenlosen Tendenzmacher. Der wirklich bedeutende Historiker wird immer auch so viel von einem philosophischen Kopf an sich haben müssen, daß man ihm die Wertung der geschichtlichen Leistungen der Menschheit ohne Gefahr und zum größten Segen sogar für seine Leser anvertrauen darf.

Fichtes spätere Geschichtsphilosophie selbst hat ihr Teil zur Heranbildung eines solchen historischen Geistes geleistet. Aber damals hatte er diese tiefer begründete Stellung zur Geschichte selbst noch nicht gefunden. Auch hat er nur erst die weniger berühmten Geschichtsdarstellungen seiner Zeit im Auge. Ihnen mag er dann nicht ganz ohne Grund das Recht absprechen, über den sittlichen Wert der Person, oder auch nur darüber zu urteilen, ob die französische Revolution wenigstens kluge und praktische Ziele aufgestellt habe. Er spottet aber auch da wieder allzu kräftig: „Hier drängen denn unsere vielwissenden Sachkenner sich enger zusammen in der sicheren Voraussetzung, daß diese Frage, eine Frage von Weisheit, ganz und allein vor ihren Richterstuhl gehöre. Geschichte, Geschichte rufen sie, ist ja die Schwarte aller Zeiten, die Lehrmeisterin der Völker, die untrüglichste Künderin der Zukunft. . . .“[9]) Wir möchten heute solche Worte ernsthaft nehmen, wenn wir an unsere Niebuhr und Ranke u. a. denken. Fichte aber meint's ironisch und geht im Anschluß an jene Worte an die Zergliederung der darin enthaltenen Ansprüche, bis schließlich nichts mehr von ihnen übrig bleibt. Letzten Endes sei die wahrhaft kluge und weise Staatsverfassung doch zugleich nur die moralisch gute. Ein Gedanke von tiefem Sinn, für den aber der wirklich verständnisvolle Historiker nicht weniger Interesse und Einsicht übrig haben wird, als der Philosoph; sogar eines der erhabensten Probleme, zu dessen Klärung er beitragen kann und wird. Die Historiker zu Fichtes Zeit mußten freilich den Blick für dieses Problem erst ausbilden, aber der Philosoph seinerseits hatte gleichfalls noch zu lernen. Denn wenn er als den Endzweck der moralisch guten Staatsverfassung zunächst nichts anderes sieht, als daß auch sie nur den höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern müsse,[10]) so ist das auch nicht eben die glücklichste Formulierung der zu lösenden

Aufgabe. Es liegt eine Herabdrückung des Staates zum bloßen Mittel für das Individuum auch dabei zu nahe, mag selbst der Endzweck des Individuums dabei als dessen sittliche Vollendung gedacht sein. Worin das sittliche Ideal für den Einzelnen liegt, auf welchem Wege es verwirklicht werden kann, das sind Probleme, deren Schwierigkeit und deren unlöslichen Zusammenhang auch mit politischen, sozialen, kulturellen, also im weitesten Sinne historischen Fragen Fichte noch völlig verkennt. Mit der bloßen Aufstellung der Menschenrechte, darin hat Rehberg recht, ist tatsächlich noch nicht viel geleistet.

Auf Grund seiner ungenügenden Begriffsbestimmung ist Fichte zu rasch mit der Forderung bei der Hand, daß es eine gesonderte Beurteilung der Staatszwecke nach praktischen und moralischen Gesichtspunkten nicht geben könne, daß also auch in dieser Hinsicht hier für den Historiker nichts zu tun sei, als „höchstens etwa das Geschäft, uns Materialien für die Vergleichung des Mehr oder Weniger in verschiedenen Staatsverfassungen zuzulangen: aber wir befürchten, daß sein Suchen nach dergleichen Materialien in der Geschichte der bisherigen Staaten sehr undankbar seyn und daß er mit untauglicher Ausbeute beladen zurückkommen werde.“ [11]) Hier klingt die Geringschätzung aller früheren Staatsverfassungen durch, die noch nicht von den Ideen der französischen Revolution beherrscht waren. Jene Ideen selbst waren freilich zum guten Teil so losgelöst von aller Rücksicht auf die gegebenen historischen Bedingungen und auf die immerhin auch nicht unbedeutenden Werte, die schon im Erbe der Vergangenheit enthalten waren, daß sie einige Ursache hatten, das Urteil des Historikers, auch des wirklich bedeutenden, zu fürchten. Und so unbedeutend wie Fichte in seinem erhabenen Stolz auf die durch Kant gewonnene neue Philosophie sie hinstellt, waren denn doch auch jene Historiker und praktischen Staatsmänner nicht, die er im Auge hatte, war vor allem der von ihm so geringschätzig abgetane Rehberg nicht. Und in dessen Wirken spiegelt sich der Geist seines Meisters, des tüchtigen Justus Möser, dessen „patriotische Phantasien“ nicht nur, wie Goethe betonte, hohen künstlerischen Wert haben, sondern auch einen sehr brauchbaren Beitrag zur politischen Erziehung der Zeit lieferten. Und Mösers Beschäftigung mit der deutschen Vorzeit ist um vieles weniger angreifbar, als Fichtes historische Konstruktionen.

Fichte will dem Historiker nicht einmal das Urteil darüber lassen, ob denn die gewählten Mittel eines Staatsmannes oder einer Staatsverfassung zu dem vom Anhänger des Naturrechtes festgestellten Ziele brauchbar oder nicht gewählt sind. Seinem Hang zur begrifflichen Gliederung folgend, zerlegt Fichte auch diese Frage erst wieder in zwei Teile. Sie könne entweder auf psychologische Gesetze gehen, die neben dem Sittengesetz das Handeln der Menschen bestimmen — sinnliche Regeln und Vernunftgesetz heißt diese Gegenüberstellung bei Fichte — oder sie erstrebt eine „Beurteilung nach ähnlichen Fällen." Ersteres läßt Fichte Dinge berühren, die für die Methodenlehre der Geschichtsforschung tatsächlich von größter Bedeutung sind. Aber sein Vorurteil gegen den „Historiker vom gewöhnlichen Schlage" hindert ihn wieder, tiefer einzudringen. Er behauptet, daß, wie nach der ursprünglichen Vernunftform, dem Sittengesetz, so auch nach den „sinnlichen Geistesformen" (den psychologischen Motiven) die Menschen einander gleich seien, daß die Unterschiede, welche Zeitalter, Klima und Beschäftigung hervorbringen, gering sein und „bei Fortrücken der Kultur unter den Händen weiser Staatsverfassungen immer mehr wegfallen" müßten; daß endlich diese Unterschiede nicht schwer kennen zu lernen und zu benutzen seien, während das Studium der allgemeinen Formen „nicht so leicht geendet"[12]) sei. Also das gerade Gegenteil moderner Anschauungen über die fortschreitende Differenzierung der Gesamtkultur wie des individuellen Seelenlebens! Das Gegenteil auch zu jeder historischen Forscherarbeit, die eben nicht in vagen Allgemeinheiten und Schablonen, in billigen verschwommenen Trivialitäten, sondern in der möglichst allseitigen tiefgründigen Erklärung der besonderen einzelnen Vorgänge und Zusammenhänge ihre Aufgabe sieht! Wohl auch das Gegenteil zur Auffassung jedes praktisch erfahrenen Staatsmannes, der die Kunst der Menschenbehandlung gewiß um vieles leichter finden würde, als sie in Wirklichkeit ist, wenn er dabei weniger mit den psychologischen Imponderabilien und mehr mit den allgemein feststehenden Vernunftformen rechnen dürfte. Ganz abgesehen davon, daß auch über die letzteren, zumindest über ihre Anwendung, über die Frage, was in jedem einzelnen Falle das sittlich Gebotene sei, die Meinungen sehr auseinandergehen können. Es ist gewiß nicht unrichtig, wenn Fichte

dem Historiker den Rat erteilt, zuerst sich selbst kennen zu lernen, um so zu einer „Erfahrungsseelenkunde“ [13]) als Grundlage für seine Urteile zu kommen. Aber das heißt denn doch die Schwierigkeiten der historischen Urteilsbildung gar zu sehr vereinfachen, wenn Fichte als Resultat der Selbstbeobachtung im Grunde nur die Feststellung zweier Triebe voraussagt, nämlich des „Interesses“, das ist des Egoismus einerseits, und der „Achtung vor dem Gesetz“ andererseits, und wenn er alle Staatsverfassungen nach diesem Schema beurteilt wissen will, in wieweit sie den einen oder den anderen Trieb voraussetzen. Es läuft danach diese psychologische Beurteilung ebenso wie die vorhin skizzierte nach einem etwaigen besonderen praktischen Wert einer Staatsverfassung doch wieder nur auf die sittliche Beurteilung hinaus, und diese, als „Geschäft des beobachtenden Selbstdenkers“ wäre dann eigentlich auch nur die Aufgabe des Philosophen. Zu einer Erklärung der geschichtlichen Vorgänge nach ihren Ursachen und Folgen trüge sie nicht das mindeste bei. Da ist wohl Justus Möser auf dem richtigeren Wege, wenn er die allgemeinen Religionen, Sittenlehren und Systeme nicht vertragen kann, welche die „eigenen Falten jeder besonderen Völkerschaft ausgeglichen und die Art zu denken und zu handeln bei den Menschen einförmiger gemacht haben.“ Es ist gerade die Fülle der Gesichte, der Reichtum des sich entfaltenden Lebens, was die Tatsachen der Geschichte wie ihr Studium anziehend und wertvoll macht.

Unter „Beurteilung nach ähnlichen Fällen“ [14]) versteht Fichte augenscheinlich das, was eine neuere Richtung der Historiker mit Aufstellung besonderer historischer Gesetze bezweckt. Er schildert das Zusammenstellen vieler ähnlicher Fälle, um daraus allgemein gültige Regeln für das geschichtliche Geschehen abzuleiten. Er hält auch von diesem Verfahren nicht viel. „Zuvörderst können doch immer nur bloß ähnliche, und nie völlig gleiche Ursachen aufgewiesen, folglich darf auch nur auf ähnliche, nie auf gleiche Wirkungen geschlossen werden.“ Es werde ferner zu Unrecht unbewiesenermaßen vorausgesetzt, daß auch in der Geschichte ähnliche Ursachen immer nur ähnliche Wirkungen haben müßten. „Ihr nehmt ein Gesetz und die Allgemeingültigkeit desselben einstimmig mit uns an; aber es liegt euch nichts daran, es aufzusuchen. Ihr wollt nur die

Wirkung haben; ihr Zusammenhang mit der Ursache ist das, was euch am wenigsten kümmert, wir suchen das Gesetz selbst und folgern nun nach dem Gesetze die Wirkung aus der gegebenen Ursache. Ihr kauft aus der zweiten Hand; wir ziehen unsere Waren aus der ersteren. Wer von uns beiden meint ihr wohl, wird sie aufrichtiger und um einen billigeren Preis bekommen? Ihr beobachtet ins Große hin, seht von der Warte auf den am Markte gedrängten Volksklumpen herunter. Wir gehen tiefer ins Einzelne, nehmen jeden besonders vor und forschen ihn aus. Wer meint ihr wohl wird mehr erfahren? Und wie, wenn ihr auf einen Fall kommt, der in eurer Geschichte noch nicht dagewesen ist? Was macht ihr dann?“ [15])

Der Vergleich überrascht einigermaßen: denn würde er nicht eigentlich in umgekehrter Anwendung besser passen? Ist es nicht gerade der Philosoph im Sinne Fichtes, der von hoher Warte herab auf den Volksklumpen niederschaut und nach einem allgemeinen Gesetz, nach dem Schema sittlich oder unsittlich, selbstsüchtig oder selbstlos, alle Handlungen beurteilt, während eben der Historiker es ist, der sich um das einzelne bemüht und nicht nur nach der Sittlichkeit der Motive, sondern nach ihren allerverschiedensten Auswirkungen in jedem Falle fragt? Selbst wenn man aber den Historiker ins Auge faßt, der die einzelnen geschichtlichen Vorgänge unter psychologische Gesetze und Schablonen gruppiert, wird nicht auch er erst jeden einzelnen besonders vornehmen und ausforschen, um das Material für seine Gesetze zusammenzubringen, viel mehr als der Philosoph, der sein Sittengesetz aus einigen wenigen Grundsätzen der reinen Vernunft erschließt? Ist nicht auch das, was Fichte mit diesem Ausforschen hier lobt, gerade das sonst so gering geschätzte Verfahren des Empirikers? Auch der letztere nimmt doch die „Erfahrung“ nicht einfach als Chaos, als einen Kasten voll untereinandergeworfener Buchstaben hin, sondern ordnet sie nach bestimmten Gesichtspunkten und Grundsätzen. Er ist, wie Fichte selbst zugeben muß, mehr Philosoph, als er selbst glauben mag, oder als wenigstens Fichte ihm sonst zutraut. Zu unrecht wird das Verfahren getadelt, auf Grund ähnlicher Wirkungen auf ähnliche Ursachen zu schließen und ein Gesetz dahinter zu vermuten. Auf anderm Wege als dem der Erfahrung

durch Beobachtung vieler ähnlicher Fälle lassen sich psychologische und historische Gesetze in Wahrheit gar nicht gewinnen, durch rein logische Ableitung aus aprioriſch gültigen Grundsätzen ganz gewiß nicht. Aber Fichte sieht hier gar nicht den Unterschied zwischen einem solchen auf dem Wege der Induktion gewonnenen „Gesetz" und dem Sittengesetz! Seine Ausführungen müssen hier folgendermaßen zurecht gerückt werden: Der Historiker verfährt bald feststellend, bald wertend. Im ersteren Falle kann er sehr wohl gelegentlich induktiv verfahren und aus ähnlichen Fällen auf ähnliche Ursachen, also auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang schließen. Im andern Falle aber hat er es mit singulären Vorgängen zu tun, und da wird deren Einschätzung für den Gesamtverlauf der geschichtlichen Entwicklung seine Hauptaufgabe sein. Dazu bedarf der Historiker der Maßstäbe, u. a. auch des sittlichen Maßstabes. Den kann man denn auch „Gesetz" nennen, dessen Erfüllung gefordert wird. In beiden Fällen aber handelt es sich um an sich berechtigte Methoden, die je nach Eigenart der jeweiligen Aufgabe, oft auch beide nebeneinander, anzuwenden sind, von denen keineswegs die eine die andere ausschließt oder entwertet, wie Fichte meint.[16])

Zu dieser Vermischung der zwei ganz unterschiedlichen Bedeutungen des Wortes „Gesetz" kommt nun bei Fichte noch eine weitere Unklarheit. Er ist auf dem rechten Wege, wenn er, wie wir oben sahen, vom Historiker „Erfahrungsseelenkunde", Selbstbeobachtung, Studium der „sinnlichen Regeln" (d. h. der psychologischen, nicht bloß ethischen Motive) des menschlichen Handelns verlangt. Diese Methode der Selbstbeobachtung und Selbstbesinnung spielt in Fichtes Denken eine sich steigernde, wichtige Rolle. Sie führt ihn zu den grundlegenden Sätzen seiner Wissenschaftslehre. Er überschätzt sie gelegentlich so, daß er den Wert der Beobachtung der Außenwelt darüber vergißt. Daß diese Selbstbeobachtung für den Historiker keineswegs bloß auf die Feststellung zweier Triebe, des sittlichen Antriebs und des egoistischen Triebes, hinausläuft, bemerkten wir schon. Sie hat ferner aber auch bei der „Beurteilung nach ähnlichen Fällen" mehr zu tun, als Fichte denkt. Der Statistiker, der die große Zahl verwandter Fälle zusammenstellt, gewinnt aus ihnen doch erst ein Resultat, ein „Gesetz", wenn er die Zahl zu deuten versteht. Aus einer großen

Zahl z. B. der Selbstmorde, der Diebstähle oder dergl., wird auf die Ursachen erst nach psychologischen Erfahrungen geschlossen. In der Naturwissenschaft haben wir den Vorteil des Experiments, um häufige Erscheinungen auf ihre eigentliche Ursache eindeutig zurückführen zu können. Dieses Mittel entbehrt der Historiker. Dafür hat er den andern Vorteil, seinen Gegenstand nicht bloß mit den äußern Sinnen wahrzunehmen, wie der Naturforscher, sondern ihm zugleich auf dem Wege der Beobachtung des eignen Seelenlebens nahe zu kommen. Dieses Verfahren ist aber weder ein „Schließen", ein Deduzieren aus einem obersten Grundsatz, aus einem „Gesetz", (dem Sittengesetz), wie Fichte es als richtig hinstellt, noch ist es ein „Schließen" aus „ähnlichen Fällen", ein Feststellen häufiger Vorkommnisse, ohne den Zusammenhang mit der Ursache näher zu erfassen. Es handelt sich vielmehr um ein eigenartiges empirisches Verfahren, das Fichte schon selbst anwendet, aber in seiner Eigenart noch nicht richtig begreift. Er bildet sich ein, rational zu verfahren, wo er in Wirklichkeit empirisch verfährt, freilich nicht empirisch im Sinne der mechanisch erklärenden Naturwissenschaft, sondern eben empirisch im psychologischen Sinn, im Sinn der Selbstbesinnung. Diesen Weg muß der Historiker gehen. Er führt in der Tat zu den wichtigsten Quellen seiner Erkenntnisse. Fichte betritt ihn, ohne ihn selbst schon klar als einen eigenen Weg zu erkennen. Er will die Empiriker schelten und fängt doch selber an, einer zu werden! Es ist ja auch nicht einmal im Geiste seines Meisters Kant gedacht, wenn er den wissenschaftlichen Wert der Erfahrung so sehr herunterzusetzen sucht.

Wie wenig in der Geschichte mit der Aufstellung allgemeiner Gesetze getan ist, dafür kann ja freilich auch Nietzsche als Zeuge angerufen werden: „Allgemeine Sätze des Historikers", sagt er, „ergeben keine Gesetze, wie in anderen Wissenschaften, sondern Trivialitäten. In anderen Wissenschaften sind die Allgemeinheiten das Wichtigste, insofern sie die Gesetze enthalten: Sollten aber solche Sätze (in der Historie) für Gesetze gelten wollen, so wäre zu entgegnen, daß dann die Arbeit des Historikers verschwendet ist. Denn was überhaupt an solchen Sätzen wahr bleibt, ... das ist bekannt und trivial; denn es wird jedem in dem kleinsten Bereich der Erfahrungen vor Augen kommen. Deshalb aber ganze Völker inkommodieren und mühsame Arbeitsjahre

darauf wenden, hieße doch nichts anderes, als in den Naturwissenschaften Experiment auf Experiment häufen, nachdem aus dem vorhandenen Schatz der Experimente längst das Gesetz abgeleitet werden kann."[17]) In der Naturwissenschaft gibt uns auch das Experiment die Bedingungen in die Hand, durch die wir gewisse beabsichtigte Wirkungen beliebig hervorrufen können. Und die absolut zuverlässige Berechenbarkeit dieser Bedingungen bedeutet unsere Herrschaft über die Natur. Nicht so in der Geschichte! Mit dem menschlichen Willen läßt sich nicht im großen experimentieren. Er wird niemals exakt berechenbar werden. Mögen noch so viele gleich scheinende Fälle unser Urteil nahe legen, so haben wir doch niemals die Garantie, daß nicht ungeahnte Motive aus den unergründlichen Tiefen des menschlichen Seelenlebens auftauchen, oder daß andere Motive, auf die wir sicher rechneten, plötzlich unwirksam bleiben oder werden. Das ist es, was den Wert aller historischen „Gesetze" einschränkt. Und da haben wir den berechtigten Kern auch in Fichtes Abneigung gegen die bloßen Statistiker in der Geschichte. Sein Vergleich freilich würde die Sachlage erst richtig treffen, wenn er statt zweier Gruppen von Historikern deren drei unterschiede: einmal den aus allgemeinen Voraussetzungen „schließenden" Rationalisten, auf den das Bild vom Turm passen würde; sodann den nicht „hoch" stehenden, sondern nur an der Oberfläche bleibenden Statistiker; endlich den mit psychologischem Feingefühl ausgestatteten Historiker, der den seelischen Erlebnissen des breiten Massendaseins wie denen der großen einzigartigen historischen Persönlichkeiten gerecht zu werden vermag. Verständlich wird Fichtes sonderbarer Vergleich wohl am besten durch seine Schlußfrage. Fichte denkt an die „Historiker gewöhnlichen Schlages", die mit dem Außergewöhnlichen, mit dem überragend Großen nichts anzufangen wissen, weil sie die Gesetze für ihr Urteil zu sehr vom Hergebrachten und Alltäglichen ablesen. Das ist eben wieder der Gegensatz zwischen der Philisternatur, die auch die größten historischen Erscheinungen nach durchschnittsmäßigen Verallgemeinerungen zu beurteilen in Gefahr ist, wie der bloße Statistiker, und dem psychologisch reicheren Idealisten, der in sich selbst höhere Maßstäbe findet und größere Möglichkeiten sehen gelernt hat. Von dem letzteren kann man wohl, wie Fichte in seinem Vergleich sagen, daß er auf Grund seiner Selbsterkenntnis aus

erster Hand beziehe, was jener auch nicht auf Grund mühsamer und zahlreicher äußerer Feststellungen bei anderen zu erraten vermag. Bleibt so der Fichtesche Vergleich auf alle Fälle schief, so wird uns doch immerhin seine Absicht deutlich, die sich auch an jener anderen Stelle ausspricht: „Den Menschen im ganzen, den Menschen unter gewöhnlichen Umständen kennen zu lernen, bedarf es keiner ausgebreiteten Geschichtskunde. Jedem ist sein eigenes Herz und die Handlungsarten seiner beiden Nachbarn rechts und links ein unerschöpflicher Text. Was aber begünstigte Seelen unter außerordentlichen Umständen vermögen, das lehrt die tägliche Erfahrung nicht. Begünstigte Seelen, unter Umständen, die ihr ganzes Vermögen entwickeln und darstellen, werden nicht alle Jahrhunderte geboren. Um diese, um die Menschheit in ihrem Feierkleide kennen zu lernen, bedarf es der Belehrung der Geschichte. Wolltet ihr mir wohl vorrechnen, wie viel wir in dieser Rücksicht durch euere Behandlung derselben gewonnen haben? Mir die Plutarche nennen, die ihr uns erzogen habt?“[18]) Auch hier also liegt der Durchblick auf die besseren Historiker, die Fichte wünscht und erwartet, offen. Gerade wie er in anderem Zusammenhang, wo er seine Zeit wegen des Fehlens großer Helden bedauert die Frage anknüpft: „Liegt die Schuld davon an unseren Helden, oder liegt sie an unseren Geschichtsschreibern?“[19]) Es ist also überall der Mangel an einer ihm genügenden Geschichtsschreibung mehr, als die wirkliche Verachtung der Geschichte überhaupt, die aus Fichtes scharfer Kritik spricht. Man spürt die Sehnsucht des überlegenen Geistes, der es satt ist, mit den großen Seelen der Vorzeit nur durch mittelmäßige Dolmetscher bekannt zu werden. Es liegt darin zugleich die Andeutung, daß es immer zu den bedeutendsten Aufgaben und Wirkungen des hervorragenden Historikers gehören wird, das Verständnis der führenden Persönlichkeiten vergangener Zeiten der Gegenwart und ganz besonders deren führenden Geistern zu vermitteln. Wie Nietzsche es ausdrückt: „Die großen Einzelnen leben zeitlos gleichzeitig, dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zuläßt, sie leben als die Genialenrepublik, von der einmal Schopenhauer erzählt: ein Riese ruft dem andern durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu und ungestört durch mutwilliges lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt

sich das hohe Geistesgespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen."[20]) Hätte nicht freilich Fichte auch bessere Begriffe von der Geschichte eigentlich schon aus Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte gewinnen können, oder selbst aus Gatterers oder Schlözers universalhistorischen Arbeiten? Oder aus den spezielleren Arbeiten Mösers und Müllers? Wie warm und anschaulich hatte doch Schiller in seiner Antrittsvorlesung vom Mai 1789 über den Wert des Geschichtsstudiums gesprochen. Aber das war nun eben der Mangel in Fichtes Bildung, daß er von den Anfängen historischer Arbeit in seiner Zeit, mochten diese immerhin noch bescheiden sein, überhaupt wenig wußte. Und so gehen seine anscheinend so scharfen Hiebe vielfach in die Luft. Uebersehen wir deshalb bei dieser ganzen schon mehr wegwerfenden als kritischen Stellung des Philosophen gegenüber dem Historiker nicht, daß hinter dem lächerlichen Zerrbild, das er zeichnet, doch auch an vielen Stellen schon ein ernsthaftes Idealbild durchleuchtet, dem er selbst in seinen späteren Werken näher zu kommen heiß bemüht war. Er spricht von denen, deren einziges Geschäft es ist, uns Materialien zuzulangen, weil er verkennt, eine wie mühsame und bedeutungsvolle Arbeit unter Umständen auch das sein kann; er denkt an solche, denen allein die Aeußerlichkeiten des Geschichtsverlaufs wichtig sind, wie die Anzahl der Hauptmonarchien oder das genaue Datum der Schlacht von Philippi.[21]) Dinge, die übrigens in besonderem Zusammenhang auch wieder den größten Wert bekommen können. Er fühlt sich auch stellenweise in gerechter Abwehr gegen jene oberflächlichen Geister, die den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, also vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen und glauben, daß die Philosophie in der Geschichte nichts zu suchen habe. So weit sich diese Angreifer nicht bloß gegen bestimmte philosophische Hypothesen, sondern gegen die Philosophie überhaupt wenden, hat Fichte zu seiner Geringschätzung allerdings guten Grund und weist ihnen auch nicht ohne Geschick das Widerspruchsvolle ihrer eigenen Haltung nach. Denn ohne allgemeinere Grundsätze kommen auch sie nicht aus, nur daß sie die oberflächlichsten und bequemsten wie Selbstverständlichkeiten

ungeprüft hinnehmen. Aus solchen Stellen klingt schon bei dem jungen Fichte vernehmlich die Forderung nach einer neueren und tieferen Auffassung der Geschichte heraus. Einmal schreibt er geradezu: „Soll man denn darum die Geschichte ganz eingehen lassen? O nein, nur aus euren Händen soll sie genommen werden, die ihr ewig Kinder bleibt und nie etwas anderes könnt, als lernen. Die ihr euch nur immer geben laßt und nie selbst hervorbringen könnt. Deren höchste Schöpfungskraft nie über das Nachmachen hinausgeht: der Pflege des wahren Philosophen soll sie übergeben werden.“ [22])

Hier verrät nun schon der sonderbare Ausdruck „nachmachen“ des weiteren einen Zusammenhang der Fichteschen Auffassung mit Motiven, die jenseits des rein wissenschaftlichen Interesses liegen. Denn der Historiker „macht“ doch die Ereignisse der Vergangenheit, die er berichtet und zu erklären sucht, nicht „nach“. Das Nachmachen könnte höchstens Sache des Politikers sein. Wie wenn Fichtes Kritik überhaupt weniger auf die Geschichtsforschung als solche gemünzt wäre, als vielmehr auf eine gewisse politische Richtung, die sich der Geschichte zu ihren praktischen Zwecken bediente? In Wahrheit: Selbst wenn ers nicht Wort haben will, schreibt er doch mehr als Politiker, wie als Philosoph. Das rein theoretische Interesse füllt ihn nicht aus. Leidenschaftlich drängt es ihn über das Denken hinaus zum Handeln. Wozu alles Studium der Vergangenheit, wenn wir nichts daraus für Gegenwart und Zukunft gewinnen? Wir sollen lernen aus der Geschichte, aber freilich — und nun wird uns seine eigenartige Ausdrucksweise erst klar — nicht das Nachmachen, sondern das Neuschöpfen. Fichte entbehrt bei der historischen Auffassung, wie er sie an Rehbergs Darstellung der Revolution kennen lernte, die revolutionäre Tendenz. In seiner Abneigung gegen diese „Historiker gewöhnlichen Schlages“, lebt vor allem die Besorgnis, das große historische Ereignis seiner Zeit, das er in jugendlicher Begeisterung glaubensfroh als den Anfang einer völlig neuen Welt begrüßt, durch die kühlere historische Betrachtung als schädliche Verirrung, als Uebertreibung oder nur vorübergehende Erscheinung herabgesetzt zu sehen. Was Rehberg der Revolution zu wenig gab, das gab ihr Fichte zu viel. Jetzt erst wird seine

Verachtung ganz verständlich; jetzt auch die Gegenüberstellung: der Historiker zeigt die vergeblichen Wege der Vergangenheit, der Philosoph stellt die Grundsätze für die bessere Zukunft auf. Der Pflege des wahren Philosophen soll die Geschichte übergeben werden, „damit dieser in dem bunten, euere Augen durch die Farben anziehenden Marionettenspiele euch den faßlichen Beweis führe, daß alle Wege versucht sind und daß keiner zum Ziele geführt hat, auf daß ihr endlich aufhört, seinen Weg, den Weg der Grundsätze, gegen den eurigen, den Weg des blinden Probierens zu verschreien: seiner Pflege soll sie übergeben werden, damit er durch sie euch in dem Alphabete, das ihr lernen sollt, einige Buchstaben rot färbe, auf daß ihr sie so lange an der Farbe kennt, bis ihr sie an ihren innerlichen Charakteren werdet kennen lernen.[23]) Wie deutlich zeigt der Ausdruck vom „blinden Probieren", daß Fichtes Geringschätzung nicht das theoretische Verhalten der historischen Wissenschaft, sondern das praktische gewisser Politiker trifft. Und wenn er sich mit einem Mann wie Rehberg auseinandersetzt, so hat er da ja auch in Wahrheit den Staatsmann im Sinn. Und wenn die seitherige Geschichte der Menschheit ein „blindes Probieren war", so ist doch daran der Historiker nicht schuld, der von diesem blinden Probieren bloß berichtet, sondern Fichtes Kritik gilt eigentlich nur für die Politiker der Vergangenheit und Gegenwart, denen der Blick für weittragende Prinzipien fehlt und die deshalb auf Grund beschränkter Erfahrungen und mangelhafter Einsicht den Mut zu großen Taten und Verbesserungen nicht finden. Vielleicht würden sie gerade aus einer vertieften Kenntnis der Geschichte ersehen, daß alles Vergangene auch schon auf die Gegenwart und auf das Künftige hinwies; daß alles Gewordene immer wieder zur Grundlage eines neuen Werdens wird. Was Fichte der Geschichte vorwirft, ist in Wahrheit gar nicht ihre Schuld, sondern nur die Schuld ihrer unfähigen Ausleger, oder die Schuld unfähiger Männer, deren Unfähigkeit nun aber auch die redliche Geschichtsschreibung nicht verschweigen kann. Was Fichte hinter so manchen Historikern vermißt, ist wohl das gleiche, was auch Nietzsche als Mangel beklagt: „Wenn hinter dem historischen Triebe kein Bautrieb wirkt, wenn nicht zerstört und aufgeräumt wird, damit eine bereits in der Hoffnung lebendige Zukunft auf dem befreiten Boden ihr Haus baue, dann

wird der schaffende Instinkt entkräftet und entmutigt." [24]) Und auch das erinnert an Fichte und korrigiert ihn zugleich, wenn Nietzsche sagt: „Wäre die Geschichte überhaupt nichts weiter, als das Weltsystem von Leidenschaft und Irrtum, so würde der Mensch so in ihr lesen müssen, wie Goethe den Werter zu lesen riet, gleich als ob sie riefe: sei ein Mann und folge mir nicht nach. Glücklicherweise bewahrt sie aber auch das Gedächtnis an die großen Kämpfer gegen die Geschichte, das heißt gegen die blinde Macht des Wirklichen, und stellt sich dadurch selbst an den Pranger, daß sie jene gerade als die eigentlich historischen Naturen heraushebt, die sich um das „so ist es" wenig kümmerten, um vielmehr mit heiterem Stolze einem „so soll es sein" zu folgen." [25])

Fichte begeht noch den Fehler zu verkennen, wieviel gerade ihm, dem Philosophen und Politiker, dem Förderer einer besseren und gesünderen Staatsverfassung, ein gründlicheres Studium der Geschichte bieten könnte. Ihm fehlt noch das eigentlich historische Erfassen der eigenen Zeit. Es fehlt das Auge für den organischen Zusammenhang auch des Neuen, auch des anscheinend völlig Anderen, — der französischen Revolution — mit dem Vergangenen. Nur so erklärt sich die Auffassung der ganzen bisherigen Geschichte als eines „blinden Probierens", ein Vorwurf, der wahrlich den Politikern der Revolution am allerwenigsten, trotz ihres fleißigen Rousseaustudiums, erspart werden könnte. Wie ein goldenes Zeitalter sieht Fichte nach unzähligen Irrwegen jetzt erst die wahre Ordnung und Verfassung der Menschheit heraufkommen. Dem widerspricht es nicht, daß Fichte hie und da wohl auch einmal die ideale Staatsverfassung als nie völlig erreichbar hinstellt. Im allgemeinen kann er sich gar nicht genug darin tun, die Vergangenheit im Vergleich zu den Hoffnungen, welche die Revolution erweckte, verächtlich zu machen.

Ein richtiger Kern auch dieser Fichteschen Auffassung soll nicht verkannt werden. Gegenüber jener faden Philisterweisheit, nach der alles schon einmal dagewesen wäre, ist Fichtes leidenschaftliche prophetische Verkündigung einer neuen Zeit, die strenge Mahnung an die Pflicht, das Neue, das Bessere zu schaffen, wahrhaft erlösend. Man fühlt sich an Schillers Wallenstein gemahnt, an seinen Protest gegen das „ewig Gestrige, was immer war und immer wiederkehrt und

morgen gilt, weils heute hat gegolten." Nur daß Fichte jugendlich kühn über das Ziel hinausschießt, das Vergangene gar zu gering, das Kommende gar zu überschwänglich hoch einschätzt. Der geduldigere Geschichtsforscher von heute wird nicht gleich Fichte die kindlichen Jahre der Menschheit gleichmütig vergessen und sich ihrer törichten Knabenjahre gar schämen. Wohl haben wir ein Recht zu sagen, daß nicht alles das, was in der Menschheit als erworbenes Gut weitererbt, schon wahrer Gewinn sein müsse. Wie aber die Menschheit zu solchem Erbgut gekommen ist und was von diesem schließlich doch als bleibender Wert gelten dürfe, das werden denn doch immer gerade die Kernfragen sein, die der Geschichtsforscher im Auge haben muß, wenn überhaupt für ihn die Erforschung der Vergangenheit Sinn haben soll. Deshalb ist Fichtes Bild von dem Gebäude so schief, von dessen Entstehung die einen nur das Baugerüst, die andern aber das wesentliche Steingefüge erkennten. Das Kulturwerk der Menschheit ist kein Gebäude, an dem wir Gerüst und Steine unterscheiden könnten, sondern ein Organismus, dessen Werden aus innerem Schaffen und innerem Bedingtsein begriffen sein will, der nicht gebaut wird, sondern sich selber aufbaut. Die Chronisten und Moralprediger der Aufklärungshistorik freilich mochten ebenso wie manche Dunkelmänner byzantinischer Hofhistoriographie, die schon ein Schlözer kräftig abwies, die Geisel verdienen, die Fichte über sie schwang. Wo er von Rousseaus Geist erfüllt in feuriger Hingerissenheit solche kleinen Geister von sich schleuderte, da war die Zukunft auch der Geschichtsschreibung trotz aller Mängel seines damaligen Standpunktes schon auf seiner Seite. Was für die Methode der Geschichtsforschung bei ihm noch nicht zu lernen war, das ersetzte seine feurige Mahnung an ihren letzten Zweck: dem Leben zu dienen und der werdenden Zukunft. „Aber ihr wollt, daß hübsch alles bei dem alten bleibe, daher euer Widerstreben, daher euer Geschrei über die Unausführbarkeit unserer Grundsätze. Nun so seid wenigstens ehrlich, und sagt nicht weiter: wir können eure Grundsätze nicht ausführen, sondern sagt gerade wir ihr es meint: wir wollen sie nicht ausführen. Dies Geschrei über die Unmöglichkeit dessen, was euch nicht gefällt, treibt ihr nicht erst seit heute; ihr habt von jeher so geschrieen, wenn ein mutiger und entschlossener Mann

unter euch trat und euch sagte, wie ihr eure Sache klüger anfangen solltet. Dennoch ist trotz eurem Geschrei manches wirklich geworden, indes ihr euch seine Unmöglichkeit bewieset. So rieft ihr vor nicht gar langer Zeit einem Manne zu, der unseren Weg ging und bloß den Fehler hatte, daß er ihn nicht weit genug verfolgte: proposez nous donc ce qui est faisable — das hieße: proposez nous ce q'on fait, antwortete er euch sehr richtig. Ihr seyd seitdem durch die Erfahrung, das einzige, was euch klug machen kann, gelehrt worden, daß seine Vorschläge doch nicht so ganz unthunlich waren. Rousseau, den ihr noch einmal über das andre einen Träumer nennt, indes seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gehn, verfuhr viel zu schonend mit euch, ihr Empiriker; das war sein Fehler. Man wird noch ganz anders mit euch reden, als er mit euch redete". Und nun folgt, bei Zitierung dieser Stelle nicht immer beachtet, der Uebergang auf Kant: „Unter euren Augen, und ich kann zu eurer Beschämung hinzusetzen, wenn ihr es noch nicht wißt, durch Rousseau geweckt, hat der menschliche Geist ein Werk vollendet, das ihr für die unmöglichste aller Unmöglichkeiten würdet erklärt haben, wenn ihr fähig gewesen wäret, die Idee desselben zu fassen: er hat sich selbst ausgemessen. Indes ihr noch an den Worten des Berichts herumklaubt — nichts merkt, nichts ahndet — euch in ein paar abgerissene Fetzen desselben, wie in eine zweite Löwenhaut, einhüllt — in aller Unschuld und Unbefangenheit seinen Grundsätzen zu folgen glaubt, indem ihr die häßlichsten Verstöße dagegen macht, nähren sich vielleicht in der Stille am Geiste desselben junge kraftvolle Männer, die seinen Einfluß in das System des menschlichen Wissens nach allen seinen Theilen, die die gänzliche neue Schöpfung der menschlichen Denkungsart, die jenes Werk bewirken muß, ahnden, bis sie sie darstellen werden. Ihr werdet noch oft nötig haben, euch die Augen zu reiben, um euch zu überzeugen, ob ihr recht seht, wenn wieder eine eurer Unmöglichkeiten wirklich geworden ist. Wollt ihr die Kräfte des Mannes nach denen des Knaben messen? Glaubt ihr, daß der freie Mann nicht mehr vermögen werde, als der Mann in Fesseln vermochte? Beurteilt ihr die Stärke, die ein großer Entschluß uns geben wird, nach der, die wir alle Tage haben? Was wollt ihr doch also mit eurer Erfahrung? Stellt sie uns etwas

anderes dar, als Kinder, Gefesselte und Alltagsmenschen? Ihr eben seit die kompetenten Richter über die Grenzen der menschlichen Kräfte! Unter das Joch der Autorität, als euer Nacken noch am biegsamsten war, eingezwängt, mühsam in eine künstlich erdachte Denkform, die der Natur widerstreitet, gepreßt, durch das stete Einsaugen fremder Grundsätze, das stete Schmiegen unter fremde Pläne, durch tausend Bedürfnisse eures Körpers entselbstet, für einen höheren Aufschwung des Geistes und ein starkes hehres Gefühl eures Ich verdorben, könnt ihr urteilen was der Mensch könne? — Sind eure Kräfte der Maßstab der menschlichen Kräfte überhaupt? Habt ihr den goldenen Flügel des Genius je rauschen gehört? — nicht dessen, der zu Gesängen, sondern dessen, der zu Taten begeistert? Habt ihr je ein kräftiges Ich will! eurer Seele zugeherrscht? Und das Resultat desselben trotz aller sinnlichen Reizung, trotz aller Hindernisse nach jahrelangem Kampfe hingestellt und gesagt: Hier ist es? Fühlt ihr euch fähig, dem Despoten ins Angesicht zu sagen: Töten kannst du mich, aber nicht meinen Entschluß ändern? Habt ihr — könnet ihr das nicht, so weichet von dieser Stätte. Sie ist für euch heilig. Der Mensch kann, was er soll; und wenn er sagt, ich kann nicht, so will er nicht." [26])

Der junge kraftvolle Mann, der sich in der Stille an Kants Geist genährt, um auch dessen Unmöglichkeiten noch wirklich zu machen, um dessen Einfluß in das System des menschlichen Wissens nach allen seinen Teilen (in der Wissenschaftslehre) darzustellen, wer anders ist das, als Fichte selbst? Durchdrungen von dem starken hehren Gefühl seines Ich, er, der seiner Seele das Ich will! zuherrscht, und trotz aller Reizungen und Hindernisse sein Ziel hinstellen und sagen will: hier ist es! Man spürt in der zitternden Erregung dieser Worte das Ueberwältigtsein von der neuen umstürzenden Lehre der reinen Vernunft, von dem Bewußtsein einer eignen gewaltigen Lebensaufgabe, von einer fiebernden Ungeduld, an die Lösung dieser Aufgabe zu kommen und den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen. Man sieht freilich auch, wie in dem chaotischen Gewoge seiner Seele diese Lebensaufgabe noch in ungewissen Farben schillert: die Weiterführung der Kantischen Kritik zur Wissenschaftslehre, die Begründung einer philosophischen Geschichtsschreibung, die Bekämpfung einer besseren,

einer idealen Politik: alles erscheint dem jungen Weltverbesserer nur wie Gezweig an einem Stamm; zu allem fühlt er sich berufen. Schier weiß er im Gedränge der Aufgaben nicht, wo er zuerst zugreifen soll. Sein Protest wider die Historie ist nur der Protest des „Tätigen und Mächtigen" wider die Verteidiger des Althergebrachten. Er schreibt in der Stimmung Nietzsches: „Die Geschichte gehört vor allem dem Tätigen und Mächtigen, dem, der einen großen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht, und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag. So gehörte sie Schillern..." Und fügen wir hinzu, so gehörte sie auch Fichten. Es ist das, was Nietzsche die monumentale Historie nennt. Mögen die Aufgaben der antiquarischen (verehrenden) und der kritischen Historie (nach Nietzsche) dem jungen Fichte noch ganz fern liegen, so fühlen wir doch seine Beziehungen zu jener monumentalen Geschichte durch all seine leidenschaftlichen Proteste durch. Er will sich nur nicht die Tatkraft lähmen, den zu allem großen Schaffen unentbehrlichen Zukunftsglauben nicht entmutigen lassen. Er ahnt deutlich genug jene andere Wirkung der Geschichte, welche die Sprache der größten Geister, das Echo der größten Taten aus versunkenen Jahrhunderten und Jahrtausenden herüberrettet in die Gegenwart, um auch in deren Schoße den großen Willen zu befruchten und das große Handeln zu erwecken. Wenn aber die Geschichte dieses Große fest verankert in den Grundlagen des Gegebenen, und wenn sie das Urteil klärt über die Grenzen des Möglichen, so wird der reife Geist selbst darin nur neuen Reiz und Ansporn und nimmermehr Einschüchterung erfahren. Der Weg, den Fichte nahm, von dem Ideal der platonischen Republik an durch die Geschichte der eigenen Zeit wie durch das Studium der Vergangenheit hindurch bis zu dem politischen Vermächtnis aus seinen letzten Tagen, dieser Weg hat wahrlich die Ideen des Philosophen nicht weniger kühn, wohl aber um so viel reicher an unmittelbar befruchtender Lebenskraft werden lassen.

4. Kapitel.

Die Verkennung des Staatszwecks.

Der Staat ist ein geschichtliches Gebilde. Mängel des geschichtlichen Verständnisses werden sich daher naturgemäß auch auf die Staatsauffassung übertragen. Umgekehrt war die Eigenart der staatlichen Lebensformen zu Fichtes Zeit mitbestimmend für sein Urteil über die Geschichte. Eine großzügige, den höchsten Aufgaben des Staates gerecht werdende Geschichtsschreibung wird sich immer erst da entfalten können, wo der Staat in Wirklichkeit solche höchsten Aufgaben zu erfüllen strebt und die besten Köpfe zur Mitarbeit heranzuziehen weiß, wo der Staat selbst im vollen Strom großer geschichtlicher Entwicklung lebt. In diesem Sinne war im damaligen heiligen römischen Reich deutscher Nation für eine Geschichtsschreibung und für eine Geschichtsphilosophie modernen Geistes wenig Raum. Es ist eine Pflicht der Billigkeit, an diese allgemeinen Zusammenhänge bei der Beurteilung von Fichtes Geschichts- und Staatsauffassung in seinen Erstlingsschriften zu erinnern, selbst wenn zugegeben werden muß, daß es auch damals schon wenigstens einzelne sehr viel realpolitischere Schriften als die seinen gab. Aber wir müssen uns doch auch — wie wir sahen — in eine uns gründlich fremd gewordene und inzwischen seit den Befreiungskriegen von einer völlig neuen Entwicklung abgelöste Welt versetzen.

Fichtes „Beitrag" ist Fragment geblieben. Die zwei Kapitel des zweiten Teiles, die Fichte seiner Nacherinnerung zufolge uns schuldig geblieben ist, hätten die Anwendung der von ihm aufgestellten Grundsätze auf die französische Revolution bringen müssen. War es nun die ihm inzwischen aufleuchtende Grundidee der „Wissenschaftslehre", oder war es die neue Aufgabe, die ihm seine Berufung auf Reinholds Lehrstuhl nach Jena stellte, was ihn von

der Vollendung abhielt? Hat das Publikum, trotz des Verfassers dringender Ermahnung, aufmerksamer zu lesen, schließlich doch versagt? Oder war es der historisch-politische Charakter, den diese letzten Kapitel notwendigerweise hätten annehmen müssen, was Fichte damals noch nicht lag? Wie sein endgültiges Urteil ausgefallen wäre, darüber läßt doch auch der fertig gewordene Teil des Beitrags schon keinen Zweifel mehr. Der Revolution wendet sich der junge Denker als der großen Hoffnung des Menschengeschlechts zu.

„Hier ist es, wo der Verehrer der Menschheit auch nicht einen flüchtigen Blick hinwerfen kann, ohne sein Herz von einem sanften Feuer durchdrungen zu fühlen. Ich darf noch nicht jenen Umriß ausmalen, ich bin noch beim Reiben der Farben. . . . Aber es ist nicht bloß ein süßer Traum, nicht eine bloß täuschende Hoffnung, der sichere Grund beruht auf dem notwendigen Fortgange der Menschheit — sie soll, sie wird und muß diesem Ziele immer näher kommen, sie hat vor euern Augen an einem Ende einen Durchbruch begonnen . ."[1]) Das ist der Optimismus von Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" ins Politische übertragen.

Fichte gehört zu denjenigen, die am längsten auf der Seite der Revolution aushielten und sich auch durch die Hinrichtung des Königs und die übrigen Schreckenstaten der Jakobiner nicht irre machen ließen. Daher ist auch ihm wie so vielen anderen der Krieg der ersten Koalition gegen Frankreich keine deutsch-nationale Angelegenheit. Wie für Goethe „nur Kultur und Barbarei" Dinge von Bedeutung waren, so für Fichte nur Freiheit und Despotismus. Ihm war also der Krieg kein Zusammenstoß zwischen dem deutschen Reich und Frankreich, sondern einer zwischen den Freiheitsidealen der Menschheit, die in Frankreich zum Durchbruch zu kommen versprachen, und dem Despotismus, der ihm in den verschiedensten Stufen in den einzelnen Staaten des Reichs verkörpert schien. Fichte sieht dabei das deutsche Reich nicht einmal als eine Einheit. In scharf tendenziöser Zuspitzung schildert er dessen Zustand: „Habt ihr nie gesehen, daß in verschiedenen Strichen des deutschen Reichs die gedrückten und ausgesogenen Ländereien größerer und kleinerer Despoten sich durch die gesegneten Fluren milder und menschenfreundlicher Fürsten hindurchwinden, und daß dennoch der verwelkende Sklave neben

dem starken Landmanne ruhig ackert? Seyd ihr nie aus dem Gebiete einer gewissen Reichsstadt, auf welchem der genährte, gebildete und geehrte Landmann es nicht neu findet, daß er euresgleichen sey, da er ein Mensch sey, über Grenzen getreten, welche statt des Wappens überall durch das Bild der Hand unter dem Beile und des an die Karre Gefesselten bezeichnet werden, auf welchen euch ausgetrocknete Mumien in Lumpen begegneten, die vor eurem ganzen Rocke den Rest ihrer Kopfbedeckung abzogen, ehe sie noch in euren Gesichtskreis kamen? Die letzteren leben ruhig neben und unter den ersteren und verbluten jetzt ihren letzten Tropfen Blutes für den, der ihre vorherigen verkaufte." [2]) Wohl sieht er die Anfänge besserer Zukunft auch in Deutschland. Der gotische Umriß des Gebäudes, die alte Zeit, wird allmählich verdeckt durch die neuen Nebengebäude, in denen sich die Bekenner der neueren Anschauungen immer zahlreicher ansiedeln, um die alten Raubschlösser den lichtscheuen Eulen und Fledermäusen zu überlassen. Fichte verkennt auch nicht die Gefahr, daß durch gewaltsame Staatserschütterungen ein Volk ebensoweit in die Barbarei zurückgeworfen wie unter günstigen Umständen vorwärts gebracht werden könne. Aber daß ihm die friedliche Weiterentwicklung in Deutschland gar zu langsam geht, daß er von dem Feuer der französischen Denker gern etwas nach Deutschland herüberholen möchte, das verrät doch die glühende Leidenschaft seiner Sprache allzudeutlich. [3])

Wir hören als Hauptnote überall den Haß gegen die Unterdrücker durchklingen. Ihnen hätte wohl Fichte alles Ueble gegönnt, ohne danach zu fragen, ob sie zum deutschen Reiche oder zu irgend einem andern Staatenverbande gehörten. Der unbändige persönliche Stolz, der ihn erfüllte, ist hier die Verbindung mit dem Stolz auf seine Nation, die später eintreten sollte, noch nicht eingegangen. Damals fühlt sich sein auf das Bewußtsein hervorragender geistiger Fähigkeiten gegründeter Stolz von dem ängstlich kleinlichen Autokratenregiment der großen und kleinen Herrn der Zeit noch verkannt und bedrückt. Man wird es wohl gerade in der Zeit der modernen weit über die räumlichen Grenzen hinausgreifenden Staatszugehörigkeitsgesetze gelten lassen können, wenn Fichte einmal schreibt: „Der Staat ist kein Stück Erde, er ist eine Gesellschaft von Menschen; er besteht

nicht aus Völkern, sondern aus Personen."[4]) Aber nicht jedem wäre es doch wohl so leicht geworden, diesen Satz bedingungslos hinzuschreiben. Wir erschrecken heute förmlich vor der Gleichgültigkeit des Ausspruchs: „Glaubt ihr, daß dem deutschen Künstler und Landmanne sehr viel daran liege, daß der lothringische oder elsäßische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinführo in dem Kapitel vom Deutschen Reiche finde, und daß er Grabstichel und Ackergerät wegwerfen werde, um es dahin zu bringen?"[5])

Es ist der Grundfehler, den Fichte mit so vielen Zeitgenossen gemein hat, daß er den Staat lediglich als Mittel für die Zwecke des Individuums betrachtet. Der Zweck freilich bekommt durch Fichtes Kantische Auffassungen eine neue und besondere Färbung, indem nicht wie sonst das Glück, sondern die sittliche Freiheit des Einzelnen in den Vordergrund gestellt wird. „Die Frage, welches ist der beste Endzweck der Staatsverbindung, hängt von der Beantwortung folgender ab: welches ist der Endzweck jedes Einzelnen? Die Antwort auf diese Frage ist rein moralisch und muß sich auf das Sittengesetz gründen, welches allein den Menschen als Menschen beherrscht und ihm einen Endzweck aufstellt. Die daraus zunächst folgende ausschließende Bedingung jeder moralisch möglichen Staatsverbindung ist die, daß ihr Endzweck dem durch das Sittengesetz vorgeschriebenen Endzwecke jedes Einzelnen nicht widerspreche, seine Erreichung nicht hindere oder störe. Ein Endzweck, der gegen diese Grundregel sündigt, ist schon in sich selbst verwerflich, denn er ist ungerecht. Überdies aber muß er, wenn die ganze Verbindung nicht völlig zwecklos sein soll, auch noch den höchsten Endzweck jedes Einzelnen befördern."[6]) Eine logisch unanfechtbare Schlußkette: Nur daß die Frage nach dem Inhalt des individuellen Endzwecks, des Sittengesetzes, und also auch die Frage, inwieweit staatsbürgerliche Pflichten zu diesem Inhalt gehören, unbeantwortet bleibt. Man erkennt sogleich die Wertlosigkeit solcher rein formalen Konstruktionen. Sobald Fichte aus deren Bereich in das der Erfahrung und Geschichte übertritt, wird sein Urteil trotz der Unbestreitbarkeit seiner allgemeinen Thesen höchst zweifelhaft oder geradezu falsch. „Ich fürchte", schreibt er, „daß ihr in allen bisherigen Staaten vergeblich nach einer Zweckseinheit suchen werdet — in ihnen,

die der Zufall zusammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit schüchternem Respekte für die Manen der vorhergehenden flickte und ausbesserte, in ihnen, deren lobenswürdigste Eigenschaft es ist, daß sie inkonsequent sind, weil die Durchführung mancher ihrer Grundsätze die Menschheit völlig zerdrückt, und jede Hoffnung eines einstigen Auferstehens in ihr vernichtet haben würde — in ihnen, in denen man höchstens nur diejenige Einheit antrifft, die die verschiedenen Gattungen der fleischfressenden Tiere zusammenhält, daß das schwächere vom stärkeren gefressen wird und das noch schwächere selbst frißt."[7]) Wieviel Bitterkeit in diesen Zeilen! Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir darin auch noch viel suchen von den persönlichen Erfahrungen und Enttäuschungen des Hauslehrers und Theologiekandidaten. Nachdem man es nicht für der Mühe wert gehalten hatte, einen guten Kopf und einen ehrlichen Willen wie den seinen dem Vaterlande zu erhalten, da war auch ihm das Gefühl verloren gegangen, diesem Vaterlande viel schuldig zu sein.

Man sieht, Fichte tut einmal kurz einen Schritt vorwärts — von der eudämonistischen Auffassung des Staatszwecks zu einer ethischen — um ihn fast im gleichen Atem schon wieder zurückzunehmen. Und zwar nicht etwa nur im Hinblick auf die Mängel des historisch gegebenen Staates. Wir werden sehen, wie auch sein philosophisch konstruierter Normalstaat zuletzt nichts mehr von der hier angedeuteten Aufgabe — positive Beförderung des höchsten sittlich-religiösen Endzwecks jedes Einzelnen — behält. Die überaus starke Abneigung gegen den bestehenden Staat läßt den schon vorhandenen brauchbaren Ansatz in Fichtes politischem Denken auf der damaligen Stufe nicht zur Entwicklung kommen. So führen seine „Beiträge" nicht über die bisherigen Lösungsversuche hinaus, sondern sinken selbst wieder unter sie zurück. Es kam darauf an, zu erkennen, daß der Staat ein sittliches Recht hat, für sich Macht zu beanspruchen und zu erstreben. Daß er ohne solche Macht — Selbständigkeit nach außen, Autorität im Innern — überhaupt nicht existieren, also weder eine sittliche noch sonst irgend eine Aufgabe erfüllen kann. Dieser Erkenntnis war Professor Schmalz[8]) schon näher gekommen, als Fichte. Wenn er auch den Zweck des Staates im allgemeinen noch rein negativ bestimmt — Sicherung unserer Rechte, nicht Förderung unserer sittlichen Kultur —

so folgert er doch auch daraus schon die „Heiligkeit" des Staates. Ließ man aber den sittlichen Zweck des Staates gänzlich fallen, um alle sittliche Kultur allein zur Aufgabe des Einzelnen zu machen, dann blieb von seinen Ansprüchen nicht einmal mehr das, was ihm doch selbst die eudämonistische Aufklärung wenigstens aus Nützlichkeitsgründen noch gelassen hatte. War es doch für Rousseau[9]) z. B. selbstverständlich, daß man für das Vaterland im Notfall kämpfen müsse, weil man ja den Vorteil von ihm habe, nicht so oft wie in der natürlichen Unabhängigkeit zur Verteidigung gezwungen zu sein. Klopstock[10]) mag in seinen Oden noch so sehr gegen Despotismus und Eroberungskriege sein, er läßt doch den Verteidigungskrieg als rühmlich gelten, er feiert Hermann den Befreier und wünscht vom ersten Koalitionskrieg, er möge ein „cheruskischer" bleiben, d. h. nicht in Feindesland hineingetragen werden, dann will er auch ihn gelten lassen. Gleichzeitig mit Fichte schrieb Wilhelm von Humboldt seine freilich erst später veröffentlichte Schrift von den „Grenzen der Wirksamkeit des Staates."[11]) So sehr nun auch da die Staatsfürsorge für das Wohlbefinden der Bürger mißtrauisch abgelehnt wird, so bleibt doch in der Sicherheit gegen auswärtige Feinde und in der Sicherheit der Bürger gegeneinander eine Aufgabe für den Staat bestehen, deren Wichtigkeit mehrere Kapitel der Darstellung erfordert und seitens der Staatsangehörigen auch schon nicht unbedeutende Leistungen verlangt. Ja, so sehr Humboldt im Einklang mit der Zeitstimmung über das „stehende Heer" klagt, so will er doch nur an Stelle der lebenslänglich dienenden Söldner Waffenübungen für alle Bürger, um ihnen allen den Geist wahrer Krieger, deren edelen Charakter und höchste Schönheit er im Altertum bewundert, einzuhauchen. So sollen sie immer bereit sein, für ihr Vaterland zu fechten. Zwei Jahre nach Fichtes „Beitrag" suchte Herder[12]) die Frage zu beantworten: „Haben wir noch das Vaterland der Alten?" So sehr nun auch er darin seine unbedingte Kriegsgegnerschaft ausspricht, so drängt sich ihm trotzdem für den Staat der Vergleich mit dem Schiff auf, zu dessen Erhaltung und Rettung jeder Insasse mitverpflichtet sei. Er fordert Tapferkeit und Ehrlichkeit für das Vaterland, Gemeinsinn und „edelen Stolz, sich nicht von anderen einrichten zu lassen, sondern sich selbst einzurichten, wie andere Nationen es von jeher taten; Deutsche zu sein auf

eigenem wohlbeschützten Grund und Boden." Wie viel näher steht den Gedankenkreisen dieser Männer Rehberg in seinen der Erfahrung abgewonnenen wohlabgewogenen Anschauungen als Fichte in seinen teils aus Einseitigkeit teils aus Erbitterung völlig verirrten Abstraktionen. Auf Grund seiner beruflichen Betätigung sieht aber Rehberg manches auch noch klarer, als jene eben angeführten Denker. Er hat recht, wenn er ein Moment der Willkür darin findet, daß sich die französische Nationalversammlung als Vertretung der „Nation" an sich betrachtet.[13]) Hatte doch schon der vorsichtigere Mirabeau nur von représentants du peuple reden wollen. Es ist ebenso richtig, wenn Rehberg zwischen dem allgemeinen Besten (dem Besten aller) und der allgemeinen Gerechtigkeit einen Unterschied findet.[14]) Er kennt die Menschen genug, um zu wissen, daß nicht alles aus Patriotismus von selbst geschieht, was verlangt werden muß.[15]) Und wie sehr leuchtet es auch uns ein, wenn er die Einleitung von Friedensverhandlungen nicht dem Parlament überlassen will, weil ja dann der Feind vor der Zeit merken müsse, daß man kriegsmüde sei und seine Forderungen danach einrichten könne.[16]) Wie heben sich von dem Hintergrunde auch solcher zeitgenössischer Einsichten schon die Fichte'schen Abstraktionen als unzureichend und verstiegen ab!

So ist schon bezeichnenderweise in den Erstlingsschriften Fichtes niemals mehr die Rede von „unserm" Staat, sondern immer nur von „euerm" Staat, von dem Staat der Fürsten, wie von etwas Fremdem, ja Feindlichem. Und was diese Staaten der „Despoten" an auswärtiger Politik trieben, namentlich soweit es unter dem Titel des berüchtigten Schlagwortes vom „europäischen Gleichgewicht" ging, ist dem Philosophen so vollkommen sinnlos und lächerlich, daß er nichts als Spott für diese diplomatischen und militärischen Anstrengungen übrig hat. Er „forscht vor Gott gewissenhaft" und findet kein höheres Ziel all jener Mühe, wie die Alleinherrschaft des despotischen Willens im Innern, die Erweiterung der Grenzen nach außen. Und dann bekennt er mit ironisch vorgegebener Bescheidenheit, sich „nicht scharfsichtig genug einzusehn, was es unsrer Kultur verschlagen könne, ob euer Wille an die Stelle noch einiger Tausend mehr trete oder nicht." „Meint ihr, daß es den Begriff von unserm Werthe um ein Großes erhöhen werde, wenn unser Besitzer recht

viele Herden beſitzt? Doch freilich kann auch dieſes alles niemand einſehn, der nicht ſo glücklich iſt, in die tiefen Geheimniſſe eurer Politik, beſonders in den Abgrund von allem, das Geheimnis des Gleichgewichts von Europa eingeweiht zu ſeyn . . . Von wem hat denn dieſes Gleichgewicht ſo Schlimmes zu fürchten, als von Euresgleichen? Es muß doch alſo wirklich welche unter ihnen geben, die es zu ſtören ſuchen. Welches iſt denn der letzte Endzweck dieſer Ruheſtörer? Ohne Zweifel eben das, was ihr für Mittel zu eurem höhern Endzweck ausgebt. Die unumſchränkteſte und ausgebreitetſte Alleinherrſchaft." Und nun ſetzt Fichte auseinander, wie ſich doch eigentlich müſſe beſtimmen laſſen, bis zu welcher Grenze die Macht eines Staates ausgedehnt werden könne, ohne das Gleichgewicht zu ſtören. Und wenn dann kein Staat mehr verlange, als ihm zukomme, ſo werde es niemals Schwierigkeiten und Konflikte geben können. „Ein Miniſter muß lachen, wenn er den andern ernſthaft über dieſes Gleichgewicht ſprechen hört; und ſie müſſen beide lachen, wenn wir andern, die wir dabei keinen Fuß breit Landes und keine Penſion zu gewinnen haben, unbefangen in ihre wichtigen Unterſuchungen eingehn. — Aber geſetzt, dieſes Gleichgewicht wäre wirklich euer letzter Endzweck, wie er es doch erweislich nicht iſt, ſo muß er doch darum nicht der unſrige ſeyn. Wir wenigſtens werden dieſen Zweck auf unſern letzten Endzweck als Mittel beziehen müſſen. Wir wenigſtens werden fragen dürfen: warum ſoll denn auch das Gleichgewicht erhalten werden? Sobald es umgeſtürzt wird, ſagt ihr, wird ein ſchrecklicher Krieg Eines gegen Alle entſtehen, und dieſer Eine wird Alle verſchlingen — alſo, dieſen einen Krieg fürchtet ihr ſo ſehr für uns, der, wenn alle Völker unter einem Haupte vereinigt würden, einen ewigen Frieden gebären würde? Dieſen einen fürchtet ihr, und um uns vor ihm zu bewahren, verwickelt ihr uns in unaufhörliche? Die Unterjochung durch eine fremde Macht fürchtet ihr für uns, und um uns vor dieſem Unglück zu ſichern, unterjocht ihr uns lieber ſelbſt? O, leiht uns doch nicht ſo ganz zuverſichtlich eure Art, die Sachen anzuſehn. Daß es euch lieber iſt, wenn ihr es ſeyd, die uns unterjochen, als wenn es ein anderer wäre, iſt zu glauben: warum es uns um vieles lieber ſeyn ſollte, wüßten wir nicht. Ihr habt eine zärtliche Liebe zu unſerer

Freiheit — ihr wollt sie allein haben. — Die völlige Aufhebung des Gleichgewichts in Europa könnte nie so nachteilig für die Völker werden, als die unselige Behauptung desselben es gewesen ist." [17]) Diese ewige Schwierigkeit, die Wage der vielen verschiedenen Staatsmächte im Gleichgewicht zu halten, das doch so gar leicht durch die geringste Bewegung auch nur eines von ihnen aus der Ruhe gebracht wird, ist nach Fichte vor allem an den Kriegen und den stetigen drückenden Kriegslasten schuld. Den Anlaß der störenden Bewegungen sieht er dabei nur in der Willkür der Herrscher. An die natürlichen Wachstumunterschiede der Staaten, an die Gegensätze, die sich aus ihrer volkswirtschaftlichen Leistungsfähigkeit mit Notwendigkeit ergeben, an die kulturellen Ansprüche, die aus der Charakterverschiedenheit der Nationen entstehen, an das alles denkt Fichte nicht. Ob er zu diesem oder jenem Staat gehöre, ist ihm eine völlig gleichgültige Sache. Die Universalmonarchie erschien ihm besser als die Selbständigkeit der Staaten und die stete Kriegsgefahr. Danach hätte ihm also später auch die Weltherrschaft Napoleons eigentlich recht sein müssen! Er meint, wenn es keine Despoten mehr gebe, so werde es auch keine Kriege mehr geben können. „Wenn uns niemand mehr wird angreifen wollen, dann werden wir nicht mehr gerüstet zu seyn brauchen; dann werden die schrecklichen Kriege und die noch schrecklichere stete Bereitschaft zum Kriege, die wir ertragen, um Kriege zu verhindern, nicht mehr nöthig seyn; — nicht mehr nöthig seyn, daß ihr so geradehin auf die Alleinherrschaft eures Willens arbeitet. — Ihr sagt: da uneingeschränkte Monarchien seyn sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Uebeln gefallen lassen. Wir antworten: da sich das menschliche Geschlecht diese ungeheure Menge von Uebeln nicht gefallen lassen will, so sollen keine uneingeschränkten Monarchien seyn. Ich weiß, daß ihr eure Folgerungen durch stehende Heere, durch schweres Geschütz, durch Fesseln und Festungsstrafen unterstützt, aber sie scheinen mir darum nicht die gründlicheren." [18])

Wie sonderbar mutet uns eine Konstruktion an, wie die, wonach der Krieg eigentlich nur berechtigt ist als Selbstverteidigung des Individuums. Nur aus praktischen Rücksichten habe das Individuum beim Eintritt in den Staatsverband dieses sein natürliches Recht auf

Selbstverteidigung an die Staatsgewalt abgetreten. Diese Abtretung aber unterliege zwei erheblichen Einschränkungen. Einmal dürfen wir uns im Falle eines raschen Angriffs, der uns nicht mehr erlaubt, die Hilfe des Staates anzurufen, auch selbst zur Wehr setzen. Man sieht deutlich, wie die Polizeigewalt mit der Militärgewalt vermengt wird. Sodann könnten wir unter Umständen in die Lage kommen, uns gegen den Staat selber wehren zu müssen. War ersteres das Recht der Notwehr, das jedem so einleuchtete, „als in der Stunde der Angst uns selbst die Gefahr einleuchtet", so ist das andere das Recht auf Revolution gegenüber dem Staat. Dabei bleibt aber gerade die wesentlichste Eigenart des Krieges, seine Aufgabe, wirklich oder vermeintlich unheilbar gegeneinanderstehende materielle oder ideelle Lebensbedürfnisse verschiedener Staaten gewaltsam auseinanderzusetzen und dabei eine Probe auf die physische und moralische Kraft der Völker zu sein, unberücksichtigt. In anderem Zusammenhange kann bei Fichte sogar der wunderliche Satz Raum finden, daß die Bürger die wenigen ihnen nötigen Kriegsdienste, wenn ihnen ihr Staat diese zu kostspielig mache, gegen erträglichere Bedingungen an jemand anders ausbieten könnten. „Wer ihm die gelindesten macht, dem wird er jene Leistung übertragen." Ist es wohl überhaupt nötig, solche gekünstelten Uebertriebenheiten erst noch ernsthaft zu widerlegen? Spricht aus ihnen mehr, als das maßlose Temperament des jugendlichen Philosophen? Und wer könnte schließlich eine bessere Widerlegung liefern, als — Fichte selbst in seinen späteren Schriften?[19])

Dafür, daß auch der Krieg, der Beweger des Menschengeschlechts, seine Ehre habe, ist Fichte freilich nicht ganz blind. Mußte er doch über die „Erhabenheit" des Krieges im Gegensatz zu „niedrigem Eigennutz, Feigheit und Weichheit" einer langen Friedenszeit, ferner über die kulturell anspornende Wirkung in der „Kritik der Urteilskraft" Kants wohldurchdachte Bemerkungen gelesen haben.[20]) Er schreibt einmal: „Der Krieg, sagt man, kultiviert; und es ist wahr, er erhebt unsere Seelen zu heroischen Empfindungen und Taten, zur Verachtung der Gefahr und des Todes, zur Geringschätzung von Gütern, die täglich dem Raube ausgesetzt sind, zum innigeren Mitgefühl mit allem, was Menschenantlitz trägt, weil gemeinschaftliche Gefahr oder Leiden sie enger an uns andrängen." Aber dann kommt

doch auch gleich wieder die Einschränkung: „Haltet dies ja nicht für eine Lobrede auf eure blutgierige Kriegssucht, für eine demüthige Bitte der seufzenden Menschheit an euch, doch ja nicht abzulassen, sie in blutigen Kriegen aneinander aufzureiben. Nur solche Seelen erhebt der Krieg zum Heroismus, welche schon Kraft in sich haben; den Unedeln begeistert er zum Raube und zur Unterdrückung der wehrlosen Schwäche; er erzeugte Helden und feige Diebe, und welche wohl in größerer Menge?“[21]) In gleicher Weise erkennt Fichte die kriegerischen Tugenden des Adels nur an, indem er auch an diese Anerkennung eine schwächende Bemerkung anfügt. Er lobt jenen Kriegsadel, den Friedrich II., welcher „keinen Hof hielt und in dessen Staaten auch vor ihm kein eigentlicher, das heißt kein verdorbener Hof gewesen war, aus seinen entferntesten Provinzen zog und durch welchen er seine merkwürdigen Schlachten schlug“. Es klingt ein bezeichnendes inneres Verständnis aus Fichtes Charakteristik: „Mit der ganzen Erbschaft von seinem Vater, dem Degen und einem unbescholtenen Namen ging der Jüngling in das Feld und sog bald den Nationalstolz ein, der diese Heere begeisterte. Im Schlachtengewühle wuchs er herauf; täglich war er gewohnt, mit seinen Waffengenossen zu theilen, was der Tag brachte; auf den Besitz von Reichtümern konnte seine Leidenschaft nicht fallen. Täglich mit Gefahren kämpfend, lernte er, daß keine sey, durch die der Degen nicht einen Weg bahne. Muth verschaffte ihm alles; leicht entbehrte er andere Künste, deren er entbehren konnte, und die Blüte der alten Zeiten war wie ein Wunder, in unserm Zeitalter wiederholt.“[22]) Aber ein solcher Adel ist doch nur da zu brauchen, wo der Mut und das Ehrgefühl alles gilt — „im Kriege hier und solange die Kriege noch notwendig sind, fordere jeder, der zu jenem Adel gehört, kühn den Vortritt“. In absehbarer Zeit hofft demnach der Philosoph, werde der Krieg aus der Welt doch schließlich verschwinden.

Entsprechend dieser Geringschätzung des Krieges ist natürlich auch die der militärischen Ausbildung, die auf ihn vorbereitet. So gönnt Fichte dem Adel sogar die militärische Vorzugsstellung, soweit „er die etwas rauhe, aber kräftige Denkungsart der alten Ritterschaft in seiner Familie als ein Erbgut aufzeigen kann“, nennt aber zugleich den Beruf des Offiziers ein zwar „erhabenes, aber wenig

Nachdenken kostendes Amt: rechts oder links sich schwenken, oder das Gewehr präsentieren zu lassen, oder, wenn es ja ernsthaft werden sollte, zu morden oder sich morden zu lassen. Vielleicht wird der Bürger gegen wichtigere Geschäfte, zu denen er sich durch eine anstrengendere Bildung vorbereitet, ihm jenen Vorzug ohne Neid abtreten".[23])

Der Staat, den Fichte bekämpft, war aber seinerseits von der modernen Auffassung des Krieges und der Wehrpflicht auch noch weit entfernt. Konnte doch selbst 1813 noch Metternich sich darüber erregen, daß die preußische Freiheitsbewegung zu einem Volkskriege, statt zu einem Kabinettskrieg führe. Und die auf ganz anderer Grundlage damals organisierte Kriegsbereitschaft, das Söldnersystem, konnte in der Tat manche Kritik herausfordern, die der heutigen allgemeinen Volksbewaffnung gegenüber völlig wirkungslos zu Boden fällt. Man denke an die Armeen, die sich zusammensetzten aus fremden, oft in der schlimmsten Weise gepreßten Söldnern und aus Söhnen des Bauernstandes, der in den Tagen der Leibeigenschaft auch nicht eben viel besondere Hochachtung für seine uniformtragenden Mitglieder zu erwecken vermochte. Man denke bei den Offizieren in dieser Armee den Unterschied zwischen Adeligen und Bürgerlichen auf das Rücksichtsloseste betont! Man entsinne sich, wie es selbst Friedrichs des Großen Grundsatz war, daß von den Kriegen des Fürsten, die mit einer solchen Truppe geführt wurden, der Bürger nach Möglichkeit nichts merken solle. Wir werden uns dann weniger darüber wundern, wenn der Philosoph seinerseits den Krieg als ein ihm fremdes und nicht gerade edles Handwerk betrachtet. Die seelenerschütternden moralischen Rückwirkungen, die der Krieg seit den Napoleonischen Feldzügen durch die fortschreitende Verwirklichung der allgemeinen Wehrpflicht und zugleich durch die direkte Teilnahme der Volksmassen an der Gestaltung des Staatsschicksals gewonnen hat, dürfen eben bei der Lektüre dieser Fichte'schen Erstlingsschriften nicht vorausgesetzt werden. Wenn die Kriege trotzdem auch damals schon, wie das Beispiel von Friedrich des Großen Existenzkampf gegen halb Europa zeigte, eine Probe auf die Gesamttüchtigkeit eines Staatswesens sein konnten, wenn sie neben den Regierungen auch damals schon die Völker zugleich mit auf die Probe ihrer Leistungsfähigkeit

stellten, so lag dieser Zusammenhang doch noch verborgener als heute. Andeutungen, wie die bei Wilhelm von Humboldt erwähnten, oder Anschauungen, wie sie der für die allgemeine Wehrpflicht bereits begeisterte Pädagoge Salzmann vertrat, standen noch sehr vereinzelt. Einmal leuchtet auch Fichte das Anspornende dieses Wettbewerbes auf, den das Ringen der Staaten um ihre Geltung in der Welt mit sich bringt. Nur daß ihm dieses Zugeständnis erschwert wird durch seine Abneigung gegen die „Despoten", von denen er fürchtet, sie könnten daraus zu viel Ansprüche für sich selbst herleiten wollen. Deshalb bleibt auch dieser Anlauf zu einem gerechteren Urteil wieder auf halbem Wege stecken: „Ehre dem Ehre gebühret. Gerechtigkeit jedem. Das Reiben des mannigfaltigen Räderwerks dieser künstlichen politischen Maschine von Europa erhielt die Thätigkeit des Menschengeschlechts immer in Athem. Es war ein ewiger Kampf streitender Kräfte von Innen und von Außen. Im Innern drückte, durch das wunderbare Kunststück der Subordination der Stände, der Souverain auf das, was ihm am nächsten stand; dieser wieder auf das, was zunächst unter ihm war; und so bis auf den Sklaven herab, der das Feld baute. Jede dieser Kräfte widerstrebte der Einwirkung und drückte wieder nach oben herauf und so erhielt sich durch das mannigfaltige Spiel der Maschine und durch die Elastizität des menschlichen Geistes, der es belebte, dieses sonderbare Kunstwerk, das in seiner Zusammensetzung gegen die Natur sündigte, und brachte, auch wo es von einem Punkte ausging, die verschiedensten Produkte hervor: in Deutschland eine förderative Republik, in Frankreich eine unumschränkte Monarchie. Von außen, wo keine Subordination stattfand, wurde Wirkung und Gegenwirkung durch die stete Tendenz zur Universalmonarchie, die darum, weil sie nicht immer deutlich gedacht wurde, nicht weniger das letzte Ziel aller Unternehmungen war, bestimmt und erhalten; vernichtete in der politischen Reihe ein Schweden, schwächte ein Oesterreich und Spanien, und erhob ein Rußland und Preußen aus dem Nichts; und gab an moralischen Phänomen der Menschheit eine neue Triebfeder zu heroischen Taten, den Nationalstolz ohne Nation. Die Betrachtung dieses mannigfaltigen Spieles kann dem denkenden Beobachter eine erweckende Gemütsergötzung geben, aber befriedigen, und über das, was ihm

Noth ist, belehren, kann es den Weisen nicht." [24]) Was liegt nicht alles in diesem Wort vom Nationalstolz ohne Nation! Mochte seine Tragik dem sich damals über alle Staatsinteressen noch erhaben fühlenden jungen „Weisen" auch nicht zu Bewußtsein kommen! Seine äußere Heimatlosigkeit spiegelt sich in dieser geistigen. Der spanische Erbfolgekrieg, der nordische, der siebenjährige Krieg, die Teilungen Polens, die er hier offenbar vor Augen hat, sind ihm nur wie ein fernes fremdes Schauspiel, das höchstens seine Neugier beschäftigen, seinem innersten Wesen aber gar nichts bedeuten kann.

Wo bleibt nun eigentlich der Gedanke, daß der Staat den sittlichen Endzweck jedes einzelnen befördern müsse, wenn er Zweck haben solle? Darüber spricht sich Fichte nirgends näher aus. Ja, die Frage, wieviel die Menschen ohne Staatsverfassung elender wären, läßt er leichten Herzens offen. [25]) Es ginge also nach ihm wohl schließlich auch ganz ohne Staat. Und für die Zukunft ist ihm das sogar das erstrebenswerte Ziel. Der Staat soll sich, wenn er überhaupt eine Aufgabe hat, zuletzt wie ein guter Erzieher selbst überflüssig machen. Unter lauter guten Menschen bedarf es der Krücken der Gesetze nicht mehr. Da leben alle einzelnen friedlich nebeneinander. „Ein Rad nach dem anderen in der Maschine einer solchen Staatsverfassung würde stille stehn und abgenommen werden, weil dasjenige, in welches es zunächst eingreifen sollte, anfinge, sich durch seine eigene Schwungkraft in Bewegung zu setzen. Sie würde immer einfacher werden. Könnte der Endzweck je völlig erreicht werden, so würde gar keine Staatsverfassung mehr nötig sein; die Maschine würde stille stehn, weil kein Gegendruck mehr auf sie wirkte. Das allgemein geltende Gesetz der Vernunft würde alle zur höchsten Einmütigkeit der Gesinnungen vereinigen und kein anderes Gesetz würde mehr über ihre Handlungen zu wachen haben. Keine Norm würde mehr zu bestimmen haben, wieviel von seinem Rechte jeder der Gesellschaft aufopfern sollte, weil keiner mehr fordern würde, als nötig wäre und keiner weniger geben würde; kein Richter mehr würde ihre Streitigkeiten zu entscheiden haben, weil sie stets einig sein würden." [26])

Das heilige römische Reich deutscher Nation störte niemanden groß in seinem rein persönlichen Interesse und die deutschen Klein-

staaten, die allerdings das Leben ihrer Untertanen umso mehr stören konnten, imponierten dafür umso weniger. Da war von der sittlichen Bedeutung des Staates nicht eben viel zu spüren. Und da konnte jene Illusion aufkommen, daß es am Ende ganz ohne Staat besser, auch sittlich besser, auf der Welt zu leben wäre, wie mit ihm. Also hat Fichte seine Entdeckung, daß der Staat keine eudämonistische, sondern eine ethische Einrichtung sei, am Ende umsonst gemacht. Er behält keinen Inhalt für diese Auffassung des Staates übrig. Er hat den Worten nach richtig gefolgert, aber die Worte bleiben leerer Schall. Die sittliche Bedeutung des Staates soll darin bestehen, daß er aufhöre zu sein.

Wahrscheinlich hätte Fichte (und mit ihm so mancher andere!) unter anderen politischen wie persönlichen Verhältnissen, schon mehr von dem gewaltigen Reichtum und der Tiefe des Begriffs „Staat" erkannt. Vielleicht hätte er in dem Preußen Friedrichs des Großen, wenn er ihm auch nicht durch Geburt angehörte, einen Halt für jenen „Nationalstolz" finden können. Aber der große König war nicht mehr, als Fichte schrieb, und das Wöllnersche Religionsedikt, das unter dem Nachfolger erging, war nicht dazu angetan, die Sympathie gerade eines Philosophen wie Fichte auf sich zu ziehen. Daher wohl auch die einschränkende Anmerkung zu einem Lobe der Kriegstaten des großen Königs: „Es hängt in der Seele des Menschenfreundes sich auch an diese Erinnerung eine wehmütige Empfindung, wenn man sich erinnert, für was jene Großtaten getan wurden." [27]) Er meint zu den Griechen und Römern flüchten zu müssen, um einen wirklich würdigen Gegenstand für seine Verehrung zu finden. Oder er zählt mit Kampe u. a. die Franzosen als Franken noch zu den Germanen, um die von ihm bewunderten Großtaten der Revolution wenigstens auf diesem Umwege noch mit dem Volk in Verbindung zu bringen, dem er selbst angehört. Das klingt dann fast einmal wie eine erste Vorahnung seiner späteren „Reden an die deutsche Nation", wenn er schreibt: „Die meisten und mächtigsten Völker des heutigen Europas entspringen von den germanischen Völkerschaften, die frei und gesetzlos, wie die nordamerikanischen Wilden, in ihren Wäldern herumstreiften. Im fränkischen Reich war es zuerst, wo sie sich zu festen Staaten bildeten. Von diesem stammen die ansehnlichsten Reiche Europas, das deutsche Reich,

Frankreich, die italienischen Staaten ab. Von diesem oder von den aus ihm entsprungenen Zweigen, besonders dem wichtigsten, dem deutschen Reiche, sind die übrigen Reiche, die nicht unmittelbar germanischen Ursprungs sind, wechselweise beherrscht, belehrt, gebildet, fast erschaffen worden. In den Wäldern Germaniens ist der Geist, der fränkischen Anordnungen; in diesem Reiche ist der Grund der neueren europäischen Einrichtungen aufzusuchen."[28]) Das war ja auch schon Klopstocks Stolz. Er hatte 1788 gesungen:

Oft nahm deiner jungen Bäume das Reich an der Rhone
Oft das Land an der Themsʼ in die dünneren Wälder.
Warum sollten sie nicht? Es schießen ja bald
Andre Stämme dir auf!
Und dann, so gehörten sie dir ja an. Du sandtest
Deiner Krieger hin. Da klangen die Waffen, da ertönte
Schnell ihr Ausspruch: Die Gallier heißen Franken,
Engelländer die Briten![29])

Stellen wir diese Worte in das Licht der Ausführungen von Friedrich Meinecke in seinem Buche „Weltbürgertum und Nationalstaat"[30]) so erkennen wir, wie es auch bei Fichte noch an Klarheit über die Begriffe „Nation" und „Volk" fehlt. Er bleibt uns die Definition des letzteren selbst da schuldig, wo er sie uns ausdrücklich verspricht. Legen wir Meineckes Einteilung zu Grunde, so können wir sagen, daß Fichte für die Nation im politischen Sinne noch jedes Verständnisses ermangelt, mehr, wie vielleicht irgend einer der damals so zahlreichen Utopisten; daß er für die Nation als Kulturgemeinschaft wenigstens in der oben angeführten Stelle ein gewisses Gefühl verrät, aber dieses mit der Vorstellung von dem naturhafteren durch gemeinsame Abstammung verbundenen „Volk" verschwimmen läßt. Immerhin war doch hier gewissermaßen schon das Ziel von Fichtes historischem Nachdenken, ein Arbeitsprogramm für den Denker aufgestellt und zugleich eine Richtschnur für das deutsche Volk im kommenden Jahrhundert angedeutet. Ueber den seitherigen Beruf seines Volkes in der Welt und dessen Stellung zu den anderen Völkern, sowie über die künftige Erfüllung jenes Berufes wird Fichte nun weiter nachdenken, und dem deutschen Volk wird in gewaltigen Erlebnissen die ganze

Größe seines besonderen Berufs sich offenbaren. Unterstrichen wird diese Zukunftsforderung durch die Klage: „Wir sind im allgemeinen in unserer vaterländischen Geschichte weit weniger einheimisch, als die alten Völker, weil man uns so viel als möglich abhält, Anteil an öffentlichen Geschäften zu nehmen, und was wir allenfalls wissen, erregt unsere Teilnehmung in weit geringerem Grade, weil es derselben meist so wenig würdig ist.“ [31]) Das traf nun in der Tat den Nagel auf den Kopf. Das war wieder Schubarts Klage, der auch das Wenige, was er von „Staatsgeheimnissen“ erfuhr, „zum Gähnen“ fand.

Es galt also künftig tiefer einzudringen in das Verständnis der vaterländischen Geschichte; es galt das Volk an den öffentlichen Geschäften teilnehmen zu lassen; es galt endlich, der Staatsidee einen Inhalt zu geben, welche der Teilnahme der Besten würdig war. Das sind Wünsche, die bei aller Trostlosigkeit der damaligen Zeitumstände und der aus ihnen fließenden Heimatlosigkeit eines Geistes wie Fichte doch schon die Richtung in eine bessere Zukunft wenigstens von fern ahnen lassen.

5. Kapitel.

Die Stellung zum Fürsten.

Die Verkennung des Staatszwecks hat die Verkennung der Stellung des Fürsten notwendig zur Folge. In der Vorrede zur Rückforderung der Denkfreiheit stehen die Sätze: „Es ist eine der charakteristischsten Eigenschaften unseres Zeitalters, daß man mit seinem Tadel sich so gern an Fürsten und Große wagt. Reizt die Leichtigkeit Satyren auf Fürsten zu machen, oder glaubt man durch die scheinbare Größe seines Gegenstandes sich selbst zu erheben? In einem Zeitalter, wo doch die mehrsten deutschen Fürsten sich durch guten Willen und Popularität auszuzeichnen suchen, wo sie so viel tun, um die Etikette, die einst zwischen ihnen und ihren Mitbürgern eine ungeheure Kluft befestigte, und die ihnen ebenso lästig als diesen schädlich war, zu vernichten; wo insbesondere sich manche das Ansehen geben, Gelehrte und Gelehrsamkeit zu schätzen, ist dies doppelt auffallend. — Kann man sich nicht vor seinem eigenen Gewissen das Zeugnis geben, daß man seiner Sache sicher und daß man fest genug sei, alle Folgen, die die Verbreitung der anerkannten und nützlichen Wahrheit für uns selbst haben könnte, mit eben der Würde zu tragen, mit der man die Wahrheit sagte; so verläßt man sich entweder auf die Gutmütigkeit dieser so schwer angeschuldigten Fürsten oder auf seine eigene, unbedeutende und folgenlose Obskurität.“ [1]) Das klingt, als wolle Fichte nun den Angriffen auf die Fürsten entgegentreten; als wolle er ihnen zum mindesten eine wesentlich engere Grenze setzen. Freilich kann man auch das hier entworfene Idealbild der zeitgenössischen Fürsten als mehr dem Wunsche, denn der Wahrheit entsprungen betrachten. Und der Ausdruck, daß sie sich nur „das Ansehen geben“, die Gelehrsamkeit zu schätzen, wie das Wort „scheinbare“ Größe, läßt

gleichfalls kaum Zweifel an der eigentlichen Meinung des Verfassers zu. In Wahrheit haben wir schon gesehen, mit welcher Geringschätzung Fichte auf die Fürsten herabsieht. Mit der Stellung des Fürsten sich zu beschäftigen hatte an sich jenes Zeitalter, das alle Staatsinteressen in der alleinigen Hand der Herrscher vereint sah, besonderen Anlaß. So stellten die Philanthropen, vor allem Basedow, ihr eigenes Fürstenideal auf. So verfaßte ein Mann wie Schlözer seinen „Fürstenspiegel". Kritik wurde in allen Tonarten laut, genährt durch die republikanische Phraseologie der antiken Autoren. „In tyrannos" stand auf dem Titelblatt von Schillers „Räubern". Vor dem „schrecklichen Geist der Freiheit", dem hundertarmigen und hundertäugigen Riesen fürchtet sich der Fürst in Klopstocks Ode „Der Fürst und sein Kebsweib". Goethe selbst ist in seinen jungen Jahren mit den Brüdern Stolberg wider die Tyrannen erhitzt, bis Frau Rat den allzu wilden Eifer humorvoll auf eine Flasche Wein ablenkt. Es war nur natürlich, wenn ein zum Pathetischen neigender Geist wie Fichte gleichfalls feurig dies allgemeine Thema seiner Zeit ergriff. Schwerlich hat er selbst wirklich an die Möglichkeit geglaubt, er werde weder durch seine Behauptungen noch durch seinen Ton irgend einen Fürsten der Erde beleidigen, vielmehr sie alle sich verbinden. Freilich gebraucht er ja an den stärksten Stellen gegen das absolute Regiment der Zeit lieber das Wort „Despot" und überläßt es damit jedem Leser, zu wählen, wie weit er diesen Begriff ausdehnen und ob er etwa seinen eigenen Herrn und Gebieter unter die „Despoten" oder unter die besseren „Fürsten" rechnen will. Aber auch was in der „Denkfreiheit" den Fürsten als solchen allgemein gesagt wird, ist stark genug. Selbst wenn Fichte sie angeblich gegen unberechtigten Haß in Schutz nimmt, hören wir im Grunde nur seine Verachtung durchklingen. „Eure Fürsten haßt darum nicht. Euch selbst solltet ihr hassen; eine der ersten Quellen des Elends ist die, daß ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt. Sie wissen von ihrer eigenen wahren Bestimmung, von Menschenwert und Menschenrechten, weniger als der Ununterrichtetste. Wie sollten sie so etwas je erfahren? — sie, für die man eine eigene Wahrheit hat, die nicht durch die Grundsätze, auf welche die allgemeine Menschenwahrheit sich gründet, sondern durch die Staatsverfassung, die Lage,

das politische System ihres Landes bestimmt wird, sie, deren Köpfen man von Jugend auf mühsam die allgemeine Menschenform nimmt, und ihm diejenige einpreßt, in welche allein eine solche Wahrheit paßt, — in deren zartes Herz man von Jugend auf die Maxime einprägt: alle Menschen, Sir, die Sie da sehen, sind für Sie da, sind ihr Eigentum. Wie sollten sie, wenn sie es auch erführen, je Kraft haben, es zu begreifen? Sie, deren Geiste man künstlich durch eine erschlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüste und, wenn sie für diese verstimmt sind, durch späten Aberglauben seine Schwungkraft raubt. Man ist versucht, ein stets fortdauerndes Wunder der Fürsehung anzunehmen, wenn man in der Geschichte doch ungleich mehr blos schwache als böse Fürsten antrifft; und ich wenigstens rechne den Fürsten alle Laster, die sie nicht haben, für Tugenden an und danke ihnen für alles das Böse, das sie mir nicht tun."[2]) Wo Fichte aber die Fürsten oder „Despoten" gar als Unterdrücker der Denkfreiheit findet, da werden sie ihm wie persönliche Feinde und bekommen die ganze Leidenschaftlichkeit seiner selbstbewußten Kraftnatur zu kosten: „Ich will euch nicht an die Taten des Ideals aller Monarchien, derjenigen, die die Grundsätze derselben am besten und folgerechtesten ausdrückte, an das Papsttum, erinnern. Das ist derjenige Unfug, an welchem ihr unschuldig seid. Ihr waret damals selbst Werkzeuge in einer fremden Hand, wie wir es jetzt in der eurigen sind. Aber inwieweit sind denn, seitdem ihr frei seid, eure Grundsätze von den Grundsätzen eures großen Meisters, dem nur wenige unter euch die schuldige Dankbarkeit zeigen, abgewichen? — Um den letzten Schein der Selbständigkeit im Menschen zu zerdrücken, um ihn blos passiv zu machen, lasse man seine Meinungen von fremder Autorität abhängen, war der Grundsatz, auf welchem diese fürchterliche Universalmonarchie aufgeführt war; ein Satz, der so wahr ist, als je der Witz der Hölle einen erfand. Ein Satz, mit welchem die unumschränkte Monarchie unausbleiblich entweder steht oder fällt. Wer nicht bestimmen darf, was er glauben will, wird sich nie unterstehn, zu bestimmen, was er tun will; wer aber seinen Verstand frei macht, der wird in kurzem auch seinen Willen befreien."[3]) Denkfreiheit und Freiheit des Handelns in eins gesetzt! Nach allen Richtungen hin hätten die Fürsten Grenzpfähle gesteckt, gelehrte

Klopffechter dazu gestellt und Aufseher an die Pforten gesetzt. Alles was darauf abzweckt, die Vernunft in ihre unterdrückten Rechte wieder einzusetzen, die Menschen auf ihre eignen Füße zu stellen, war ihren Augen eine Torheit und ein Greul.

Wir sehen Marquis Posa vor König Philipp:[4]) „Sir, geben Sie Gedankenfreiheit!" So Fichte vor den Fürsten seiner Zeit! Und die Denkfreiheit, das war das dringendste Anliegen aller Gelehrten jener Tage, der Schriftsteller und des gebildeten Publikums. Ihr war das 3. Kapitel in Wilhelm von Humboldts Schrift über die „Grenzen der Wirksamkeit des Staates" gewidmet. Das „Palladium der Feder" hatte auch Kant verteidigt. War es doch die einzige Handhabe, um wenigstens einen bescheidenen Einfluß auf den Gang der öffentlichen Dinge zu bekommen, und nun sollte auch diese unter Friedrich dem Großen ziemlich frei gelassene Handhabe unter dessen Nachfolger und dem Ministerium Wöllner wieder bedenklich verkürzt werden. Schon hat Fichte seine persönlichen Erfahrungen gemacht! Damit aber wurde des Denkers Lebensnerv getroffen. Und so eigentlich erklärt sich erst ganz die damalige revolutionäre Stimmung in ihm, sein Mißtrauen, ja seine zornige Verachtung gegen Staat, Fürst und Kirche. Diese eigene Grundstimmung gab dann den Wünschen und Forderungen anderer Kreise und Stände in ihm noch eine besonders starke, leidenschaftliche Resonanz. Von der „Rückforderung der Denkfreiheit" aus, mit der Fichte seine politische Schriftstellerei eröffnete, blickt man am tiefsten in seinen damaligen Seelenzustand hinein. In ihr kommt das „Pathos der Revolution", von dem Kuno Fischer spricht, noch am ungebändigtsten zum Ausdruck. Es war das Anpochen eines starken Geistes an die Thore von Staat und Kirche, an die Tore des Weinbergs, den er als sein göttliches Erbe fühlte und von dem er sich nur durch verständnislose Hüter allzu ängstlich ferngehalten sah. Einer jener häufigen Zusammenstöße war es, wo die staatliche und kirchliche Organisation früher lebendig fließender Ideen in allzu großer Nachgiebigkeit gegen den eignen Selbsterhaltungstrieb erstarrt war und die weitere Bildsamkeit für das urwüchsige Leben einer neuen Zeit, für die aufquellenden neuen Ideen vorloren hatte. Zur Entschuldigung der Hüter jener erstarrten Organisation muß freilich auch gesagt werden, daß ein jugendlich

stürmischer, in sich aber noch nicht geklärter und dabei so unbiegsamer Denker, wie Fichte war, es auch niemandem gerade sehr erleichterte, sich mit ihm zu verständigen. Und so prallen denn hier die Gegensätze in ihrer schroffsten, unversöhnlichsten Form aufeinander. Wie die Vertreter des Staates und der Kirche kein Verständnis für den bei ihnen um Amt und Brot nachsuchenden, geistig so hervorragenden Kandidaten bewiesen, so dieser nun auch nicht das mindeste Verständnis für die Arbeit und Aufgaben jener, insbesondere des obersten Vertreters von Staat und Kirche, des Fürsten.

Für die Fürsten ist in Wahrheit nur ihr Wille das Kriterium ihrer Wahrheit. „Wie unser Gold und Silber nur unter eurem Stempel einen Wert hat, so auch unsere Begriffe".[5]) Marquis Posa vor König Philipp:

„Der Krone Politik . . . .
In ihren Münzen läßt sie Wahrheit schlagen,
Die Wahrheit die sie dulden kann; verworfen
Sind alle Stempel, die nicht diesem gleichen."

Fichte aber fährt fort voll so bitteren Hohnes, daß er wohl nicht mehr überboten werden könnte: „Darf es ein ungeweihtes Auge wagen, einen Blick in die Mysterien der Staatsverwaltung zu tun, zu der tiefe Weisheit erforderlich sein muß, da bekanntermaßen stets die weisesten und besten unter den Menschen an ihr Ruder erhoben werden, so erlaubt mir hierbei einige schüchterne Bemerkungen: schmeichle ich mir nicht zu viel, so sehe ich einige von den Vorteilen, die ihr dabei beabsichtigt. Den Körper der Menschen zu unterjochen ist euch ein leichtes, ihr könnt seine Füße in den Stock, seine Hände in Fesseln legen, ihr könnt auch allenfalls durch Furcht des Hungers oder des Todes ihn verhindern zu reden, was er nicht reden soll. Aber ihr könnt doch nicht immer mit dem Stocke oder mit Fesseln oder mit Henkersknechten gegenwärtig sein. Auch eure Spürer können nicht allenthalben sein. Und eine solche mühsame Regierung würde euch doch gar keine Zeit zu menschlichen Vergnügungen übrig lassen. Ihr müßt also auf ein Mittel denken, ihn sicherer und zuverlässiger zu unterjochen, damit er auch außer dem Stocke und der Fessel nicht anders atme, als ihr ihm winket. Lähmt das erste Prinzip der Selbsttätigkeit in ihm, seinen Gedanken; untersteht er sich nicht mehr

anders, als ihr es ihm mittelbar oder unmittelbar durch seinen Beichtvater oder durch eure Religionsedikte befehlt, zu denken, so ist er ganz die Maschine, die ihr haben wollt, und nun könnt ihr ihn nach Belieben brauchen." Selbst wenn die Fürsten auf die französische Revolution hinweisen als auf ein Beispiel, an dem sich die schrecklichen Folgen unbegrenzter Denkfreiheit zeigen, läßt Fichte das nicht gelten, weiß vielmehr den Vorwurf umzukehren: „Ihr laßt uns durch Zeitungsschreiber, die unter eurer Aufsicht stehn, mit Feuerfarbe die Unordnungen hinmalen, welche geteilte und durch Meinungen erhitzte Köpfe begehen; deutet dort auf ein sanftes Volk herabgesunken zur Wut der Kannibalen, wie es nach Blut dürstet und nicht nach Tränen, wie es gieriger sich zu Hinrichtungen hindrängt, als zu Schauspielen, wie es abgerissene Glieder seiner Mitbürger, noch triefend und dampfend unter Jubelgesängen zur Schau herumträgt, wie seine Kinder blutende Köpfe treiben statt des Kreisels — und wir wollen euch nicht an blutigere Feste erinnern, welche Despotismus und Fanatismus im gewohnten Bunde ebendiesem Volke gaben — euch nicht erinnern, daß dies nicht die Früchte der Denkfreiheit, sondern die Folgen der vorherigen langen Geistessklaverei sind — auch nicht sagen, daß es nirgends stiller ist als im Grabe".[6]) „Vor dem Sklaven, wenn er die Kette bricht, vor dem freien Menschen erzittert nicht", dichtete Schiller! Und Marquis Posa nennt die Ruhe, die König Philipp in den Niederlanden hergestellt hat, die Ruhe eines Kirchhofs. „Wir wollen euch alles zugeben, wir wollen uns sogleich reuevoll in eure Arme werfen und euch weinend bitten, uns an eurem väterlichen Herzen vor allem Ungemach, das uns droht, zu verbergen, sobald ihr uns nur noch eine ehrfurchtsvolle Frage werdet beantwortet haben. O Ihr, die ihr, wie wir aus eurem Munde vernehmen, als wohltätige Schutzgeister über die Glückseligkeit der Nationen zu wachen habt. Ihr, die ihr — ihr habt es uns so oft versichert — nur diese zum höchsten Zwecke eurer zärtlichen Sorgen macht, warum verheeren denn unter eurer erhabenen Aufsicht noch immer die Fluten unsere Aecker, und die Orkane unsere Pflanzungen? Warum brechen noch Feuerschlangen aus der Erde und fressen uns und unsere Häuser? Warum rafft Schwert und Sorgen Tausende unter euren geliebten Kindern hin? Gebietet doch erst dem Orkane, daß er schweige,

dann gebietet auch dem Sturme unserer empörten Meinungen; Laßt doch erst regnen über unsere Felder, wenn sie dürr sind und gebt uns die erquickende Sonne, wenn wir euch darum anflehen; dann gebt uns auch die beseligende Wahrheit — Ihr schweigt? Ihr könnt das nicht? Nun wohl! derjenige, der das wirklich kann, der aus den Trümmern der Verwüstung neue Welten, und aus dem Moder der Verwesung lebendige Körper bauet, — der über eingestürzten Vulkanen blühende Rebenberge gedeihen, über Gräbern Menschen wohnen, leben und sich freuen läßt — werdet ihr zürnen, wenn wir diesem auch die Sorge, die kleinste seiner Sorgen überlassen, jene Uebel, die wir uns durch den Gebrauch seines mit seinem göttlichen Siegel bekräftigten Freibriefe zuziehen, zu vernichten, zu mildern, oder wenn wir sie leiden müssen, sie zur höheren Kultur unseres Geistes durch unsere eigene Kraft anzuwenden?" [7]) Wie Marquis Posa Gott und König kontrastiert:

„Ihre Schöpfung,
Wie eng und arm! . . . Sie müssen
Vor jeder Tugend zittern. Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören,
Er läßt der Uebel grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — "

In Wahrheit ist die Denkfreiheit gar keine Gefahr, sondern das Gegenteil, wie denn auch im „Beitrag" die Aufklärung als das beste Gegenmittel gegen die Verirrungen des Aberglaubens und des Fanatismus empfohlen wird. Oder wie es da einmal heißt: „Die allgemeine Verbreitung der Wahrheit, die unseren Geist erhebt und veredelt, die uns über unsere Rechte und Pflichten unterrichtet, die uns die besten Wege auffinden lehrt, wie wir die ersteren behaupten, und die Erfüllung der zweiten recht fruchtbar für das menschliche Geschlecht machen können, sollte schädliche Folgen haben? Vielleicht für diejenigen, welche uns auf immer ihr Joch auflegen und zu ihrer Zeit uns schlachten können. Und welche denn auch für sie, als etwa die, daß sie dann ein anderes Handwerk ergreifen müßten. Fürchtet ihr die als ein Unglück, nun freilich, darin sind wir mit euch nicht einig. Wir fürchten dieses Unglück nicht". Ungehindertes und beschränktes Forschen auch der Wahrheit gründet und befestigt vielmehr

erst das Wohl der Staaten. Es ließe sich auch aus der Geschichte nachweisen, aber dieser Nachweis sei ja eigentlich eine Beleidigung für die Fürsten, als ob sie das Rechte nur tun wollten, wenn es zugleich nützlich sei. „Ich mag euch die Wahrheit in ihrer natürlichen Götterschöne nicht durch die Schätze anpreisen, die sie euch zur Morgengabe bringt". Es kommt gar nicht auf das Wohl und Wehe des Volkes an, sondern eben nur auf das Recht: „Fürst, du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken und wozu du kein Recht hast, das mußt du nie tun, und wenn um dich herum die Welten untergehen und du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für dich und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die du respektiertest." [8]) Es kümmern also Fichte Fragen der praktischen Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht im geringsten. Dinge, mit denen es die Preßgesetze auch heute noch zu tun haben, und mit denen sie unter menschlichen Verhältnissen in aller Zukunft zu tun haben werden, die Einschränkung öffentlicher Beleidigungen und Verleumdungen, die Abwehr gefährlicher Aufruhrpredigten oder bedenklicher Schlüpfrigkeiten, das alles entgeht der Aufmerksamkeit des Moralphilosophen, der nur das eine Ziel verfolgt, aus seinen Grundsätzen über die Menschenrechte das moralische Ideal zu konstruieren. — „Was für uns wohltätig ist, weißt du nicht, aber daß du schlechterdings nie lügen, schlechterdings nie gegen deine Ueberzeugung reden sollst, weißt du — . . . Wenn du nicht bestallet bist, für das Wohl der Welten zu sorgen, so laß das deine letzte Sorge seyn," [9]) sagt er den Fürsten auch im „Beitrag" mit Bezug auf die Redefreiheit. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae, war Fichtes Wahlspruch. Der stolze Trotz dieser Gesinnung klingt auch aus seiner Mahnung an die Fürsten. Und Denkfreiheit war ihm Voraussetzung jeder andern Art von Freiheit. Wer es noch nicht gelernt hat, seine Gedanken nach seinem Willen zu lenken, sie aus dem rein mechanischen Ablauf der Assoziationen herauszureißen und bestimmteren Zwecken dienstbar zu machen, der „ist gewiß auch keiner anderen Art der Freiheit empfänglich". Und weiter klingt der Grundakkord der ganzen Fichteschen Philosophie an. „Was wäre denn auch die Erdenglückseligkeit, die ihr uns offen laßt, wenn ihr auch wirklich sie uns geben könntet? —

Fühlt in eure Busen, ihr, die ihr doch alles genießen könnt, was die Erde an Freuden hat. Erinnert euch der genossenen Freuden. Waren sie eurer Sorgen vor dem Genusse, waren sie des Ekels und des Ueberdrusses wert, der dem Genusse folgte? Und noch einmal, wollt ihr euch um unseretwillen, in diese Sorgen stürzen? O, glaubt es doch, alle die Güter, die ihr uns geben könnt, eure Schätze, eure Ordensbänder, eure glänzenden Zirkel oder der Flor des Handels, die Zirkulation des Geldes, der Ueberfluß an Lebensmitteln, — ihr Genuß als Genuß ist des Schweißes der Edelen, ist eurer Sorgen, ist unseres Dankes nicht wert. Nur als Instrumente unserer Tätigkeit, als ein näheres Ziel, nach dem wir laufen, haben sie in den Augen des Vernünftigen einigen Wert. Unsere einzige Glückseligkeit für diese Erde — wenn es doch ja Glückseligkeit sein soll — ist freie ungehinderte Selbsttätigkeit, wirkend aus eigener Kraft nach eigenen Zwecken, mit Arbeit und Mühe und Anstrengung. Ihr pflegt uns ja auch auf eine andere Welt zu verweisen, deren Preise ihr aber meist auf die leidenden Tugenden des Menschen, auf passives Dulden und Tragen ausseßt. Ja, wir blicken in diese andere Welt, die nicht so scharf von der gegenwärtigen abgeschnitten ist, als ihr glaubt, deren Bürgerrecht wir schon hier tief in unserer Brust tragen, und es uns von euch nicht wollen nehmen lassen. Dort werden uns die Früchte unseres Tuns, nicht unseres Leidens schon jetzt aufbewahrt, sie sind schon an einer milderen Sonne als dieses Klima hat, gereift; erlaubt, daß wir uns hier auf ihren Genuß durch strenge Arbeit stärken. „Der Gegenstand reißt ihn dahin, sein Herz ist voll, der Reiz zu mächtig“ [10]) . . . „Mein Herz ist zu gerührt“. So rechtet denn der Philosoph mit den Fürsten, als ob er zu ihrem Vormund und Richter berufen wäre. Aus der Forderung der Denkfreiheit ist unter der Hand die Forderung der Tatfreiheit geworden. Der spätere Philosoph der Tat kündigt sich an. Nicht zu Taten selbst, zu eigentlich politischem Handeln war Fichte berufen, wie er damals in ungestümem Jugenddrange noch zuweilen dachte. Aber den Wert der Tat neben Worten und Gedanken philosophisch zu ergründen, auf ihm eine Weltanschauung aufzubauen, durch die begeisterte Predigt von ihm Tausende von Herzen zu entzünden — und das unter Umständen, wo allerdings auch diese Predigt an sich zur Tat wurde, das war Fichtes Zukunfts-

bestimmung. Sie klingt hier schon vernehmlich genug an. Die Aeußerung der Freiheit im Wollen ist jetzt ebenso wie die Aeußerung der Freiheit im Denken inniger Bestandteil der Persönlichkeit. Es gibt eine mehr passive hingebende Form der Religiosität und eine mehr aktive, schaffensfreudige. Zu Unrecht verwirft Fichte die erstere hier noch ganz. Die letztere aber begründet ihm bereits den Glauben an „eine andere Welt", ähnlich wie Goethe auf den Trieb zum Wirken seine Unsterblichkeitshoffnung[11]) gründete. Ein verheißungsvoller Keim! Gewiß, Fichte fordert noch zu einseitig vom Standpunkt des selbstherrlichen Individuums aus. Aber es ist das sittlich gebundene Individuum. Er wird diese innere, sittliche Bindung tiefer durchforschen, er wird in ihr, in sich selbst, die Gemeinschaft entdecken. Und dann wird seine jetzt noch so leere und rein negative Freiheitsforderung erst Gehalt und Ziel bekommen. Vergessen wir aber nicht: in dem damals so viel engeren Staate und in der so viel ängstlicheren Kirche war auch schon die Negation eine Tat von Wert, denn sie half Schranken aus dem Wege räumen, die eben den besten sittlichen Kräften noch die Bahn versperrten.

Auch bei einem Denker wie Wilhelm von Humboldt hat das Mißtrauen gegen den Staat schon dahin geführt, diesem die Sorge für das materielle Wohl der Bürger bis auf die eine, nämlich die für ihre Sicherheit, abzunehmen. Aber bei Fichte trägt diese Ablehnung doch schon ihre ganz eigene charakteristische Färbung. Nicht nur daß er über den Standpunkt Wilhelm von Humboldts hinaus, der sich ja hierin dem von Professor Theodor Schmalz nähert, auch die Sorge für die Sicherheit des Bürgers noch als Staatszweck bezweifeln will. Auch nicht, daß Fichte die Bahn frei machen will für Taten, wo Humboldt die harmonische Bildung des Geistes sucht. Fichte verwirft außerdem jene eudämonistische Auffassung mit einem Pathos der sittlichen Verachtung, wie das vor ihm noch keiner getan hat. Er schoß damit gewiß weit über das Ziel hinaus. Er verkannte Aufgaben, die selbst von der anspruchslosesten Staatsverwaltung als unabtrennlich von ihrem Pflichtenkreis anerkannt werden müßten. Aber gerade in dieser gewaltsamen Einseitigkeit schuf er das beste Gegengewicht gegen jene eudämonistische Richtung, die in Gefahr geriet, den Staat gar zu tief herabzuziehen, wenn sie mit der Sorge

für das materielle Wohlergehn der Bürger alle seine Zwecke erfüllt glaubte. Gerade je verbreiteter und je einschmeichelnder diese materialistische Auffassung war, ein umso schrofferer Protest war in der Tat dagegen nötig. Da genügten weder die ruhig abwägenden Worte eines Humboldt noch die dürren abstrakten Sätze eines Schmalz, um das Publikum auf die ganze Tiefe dieses Gegensatzes aufmerksam zu machen, um die ganze Spannung ihres Interesses zu wecken, wie es der Größe des Problems entsprach. Wie ein ganz veralteter von allen Einsichtigen längst verworfener Irrtum wird die in Wahrheit damals doch noch so weit verbreitete Anschauung von Fichte abgetan: „Wir hielten vor 20 Jahren unausgepreßte Gurken für ungesund und halten heutzutage ausgepreßte für ungesund, aus eben den Gründen, aus welchen bis jetzt noch die meisten unter uns meinen, ein Mensch könne Herr eines andern Menschen sein, ein Fürst sei bestimmt, seine Untertanen glücklich zu machen".[12]) Und „kündigt doch", fordert die Vorrede der Denkfreiheit, „jenem ersten Vorurteil, woraus alle unsere Uebel folgen, jener giftigen Quelle alles unseres Elends; jenem Satze: daß es die Bestimmung des Fürsten sei, für unsere Glückseligkeit zu wachen, den unversöhnlichsten Krieg an; verfolgt ihn in alle Schlupfwinkel durch das ganze System unseres Wissens, in die er sich versteckt hat, bis er von der Erde vertilgt und zur Hölle zurückgekehrt sei, daher er kam. Wir wissen nicht, was unsere Glückseligkeit befördere. Weiß es der Fürst und ist er dazu da, uns zu ihr zu leiten, so müssen wir mit verschlossenen Augen unserem Führer folgen; er tut mit uns was er will und wenn wir ihn fragen, so versichert er uns auf sein Wort, daß das zu unserer Glückseligkeit nötig sei; er legt der Menschheit den Strick um den Hals und ruft: stille, stille, es geschieht alles zu deinem Besten". So habe auch der Henker der Inquisition zu Don Carlos bei der gleichen Beschäftigung gesagt. „Wie sonderbar doch Leute von verschiedenen Handwerken aufeinander treffen!"[13]) „Nein — Fürst, du bist nicht unser Gott, von ihm erwarten wir Glückseligkeit; von dir die Beschützung unserer Rechte, gütig solltest du nicht gegen uns sein, du sollst gerecht sein . . ."[14]) Der Standpunkt von Schmalz! Wir werden sehen, wie wenig Fichte auch von ihm zuletzt noch übrig läßt. Nachdem er die Glückseligkeit als Aufgabe gestrichen hat, läßt er auch von der anderen, der Beschützung unserer

Rechte, nicht viel mehr stehen. Zunächst ist es ihm nur um die Bekämpfung jenes ersten Anspruchs der Fürsten zu tun. „Daß ihr nicht unsere Plagegeister sein wollt, ist gut, daß ihr unsere Götter sein wollt, ist nicht gut. Warum wollt ihr euch doch nicht entschließen zu uns herabzusteigen, die ersten unter gleichen zu sein? Die Weltregierung gelingt euch nicht; ihr wisset es! ich mag euch hier nicht — mein Herz ist zu gerührt — die Fehlschlüsse vorrücken, die ihr bisher alle Tage gemacht habt, euch nicht die weitaussehenden Pläne vorrücken, die ihr mit jedem Vierteljahre verändert habt, euch nicht auf die Leichenhaufen der eurigen hindeuten, die ihr im Triumphe sicher zurückzubringen rechnetet. — Einst werdet ihr mit uns einen Teil des großen sicheren Planes überschauen und werdet mit uns staunen, daß ihr durch eure Unternehmungen blindlings Zwecke befördern mußtet, an die ihr nie gedacht habt. Ihr seid gröblich irre geleitet, Glückseligkeit erwarten wir nicht aus eurer Hand, wir wissen es ja, daß ihr Menschen seid . . ."[15])

Im Grunde genommen sind ihm die Fürsten doch noch „Plagegeister". Er spricht so sicher davon, daß die „Zeiten der Barbarei" vorbei seien, wo man die Menschen noch als Herden Vieh betrachten konnte, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, „um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit und endlich zum Abschlachten zu dienen."[16]) Aber diese Sicherheit des Tones soll weniger den Fürsten der Zeit ein besseres Zeugnis ausstellen, als vielmehr ihre Rückständigkeit recht stark unterstreichen. Was für Fichtes Philosophie als überwunden gelten durfte, bestand ja in der Wirklichkeit hier noch unerschüttert genug fort. Wie weit war diese noch von dem Stolz des Philosophen entfernt, der da schreibt: „Die Menschen sind jetzt darüber hinaus, ihr Leben als Geschenk der Fürsten zu betrachten, bloß weil diese so gütig waren, sie noch nicht alle totzuschlagen".[17]) Nach Fichte sollte selbst Gott gegenüber die Würde des Menschen gewahrt bleiben: „Ihr wißt, daß ihr selbst Gottes Eigentum nicht seid, sondern daß er euch sein göttliches Siegel, niemanden anzugehören, als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingeprägt hat."[18]) Das war ein Spiegel, der den Fürsten vorgehalten wurde, worin sie beschämt das ganz Veraltete und Unerträgliche aller ihrer Ansprüche erkennen sollten.

Die Fürstenhöfe sind ihm die Herde alles sittlichen Verderbens.[19]) Nach dessen verstärktem Anwachsen könne man geradezu die Meilen berechnen, die man noch bis zur nächsten Residenz zu reisen habe. Ging es in einem Staate wie in Preußen bei Hofe anders zu, so war das für Fichte gar kein „eigentlicher Hof" mehr.[20])

Was soll aber nun ein solcher Fürst, der für die Glückseligkeit seiner Untertanen nicht zu sorgen hat, für die Denkfreiheit leisten? Gibt man ihm nicht auch damit schon zu viel Bedeutung, daß man ihm hier eine Aufgabe zugesteht? In der Tat Fichte zieht auch diesen Schluß. Nicht den Fürsten soll der Untertan für die Unterdrückung der Freiheit verantwortlich machen, sondern sich selbst, seinen eigenen Mangel an Mut. Wären die früheren Geschlechter so feige gewesen, als das jetzige: „ständet ihr dann nicht noch immer unter der entehrendsten Geistes- und Leibessklaverei eines geistigen Despoten? Unter blutigen Kämpfen errangen jene, was ihr nur durch ein wenig Festigkeit behaupten könnt."[21]) „Man sagt, es ist gefährlich mit der Sprache gerade herauszugehen; und eben durch diese Furcht wird es gefährlich. Wenn plötzlich alle akademischen Dozenten in Sachsen und alle Männer, die in den geistlichen Aemtern stehen, auf einmal ihre Meinung sagten, so müßte man sie alle, einige wenige alte Dorfpastore ausgenommen, absetzen und also würde man wohl keinem viel tun".[22]) Die Völker selbst also haben das meiste und das wichtigste für die Denkfreiheit zu leisten. „Ihr Völker, alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten oder von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden oder sie in eure friedlichen Wohnungen als eine Beute mit zurückzubringen. Immer entreißt euer letztes Stückchen Brot dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt, gebt alles hin, nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, das ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden — nur dieses behauptet".[23])

Also eigentlich nur darauf kommt es an, die Unterdrückungsversuche der Fürsten für nichts zu achten, die Fürsten beiseite zu schieben. Nur ganz vorübergehend taucht neben den so geringschätzig behandelten Fürsten auch einmal der Gedanke an einen besseren auf. Von Friedrich

dem Großen schreibt Fichte: „Das rettet deine Ehre bei der richtenden Nachwelt, unsterblicher Friederich, erhebt dich aus der Klasse der zertretenden Despoten und setzt dich in die ehrenvolle Reihe der Erzieher der Völker für Freiheit“: er habe den Verstand seiner Völker frei gewollt, deshalb mußte er auch sie selbst frei wollen. „Hätten sie dir reif für die Freiheit geschienen, du hättest ihnen gegeben, wozu du unter einer zuweilen harten Zucht sie nur bildetest“.[24]) Der leise Tadel der harten Zucht läßt zwar auch Friedrichs Regierungssystem bereits als etwas zu Ueberholendes erscheinen. Immerhin tut sich da ein Ausblick auf, der sonst bei Fichte nicht berücksichtigt wird, und das Zugeständnis, daß auch die Völker nicht alle ohne weiteres sogleich zur vollen Freiheit reif zu sein brauchen, ist ein Keim tieferer Einsicht und richtigeren geschichtlicheren Verständnisses für die ungeheueren Schwierigkeiten, mit denen jede, auch die weiseste Regierung zu rechnen hat und für die doch der junge Fichte aus dem luftigen Bereich seiner abstrakten Konstruktionen heraus sonst noch gar keinen Blick hat. Denn wie wenig läßt sich mit seiner Forderung der Freiheit im Grunde anfangen! „Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begierde“. Daß Fichte immer nur die erstere, nur die Freiheit für den sittlichen Willen des Individuums meint, ist selbstverständlich. Aber nicht ebenso selbstverständlich ist es, daß jedermann das gleiche unter ihr versteht. Die Freiheit des Genusses würde niemand weniger als gerade Fichte für ein Ideal haben gelten lassen. Die Unterdrückung der Sinnlichkeit ist ihm ja eigentlich die Hauptaufgabe des Menschen, die erste und wichtigste Vorbedingung für seine Kultur. Wie sehr irrt aber Fichte, wenn er mit dieser Unterdrückung jeden anderen Menschen ohne weiteres einverstanden glaubt. Gerade vom Fichteschen Standpunkte aus hätte die Härte von Friedrichs des Großen Regiment eigentlich gar keinen Tadel verdient. Denn sie galt ja doch umso vieles mehr den sinnlichen Schwächen der Menschen, als ihrer Vernunft. Ein weicheres nachgiebigeres Regiment hätte sicherlich mehr einer Entfaltung der Sinnlichkeit als der Heranbildung sittlich starker Charaktere gedient. Noch geht Fichte dem Gedanken der Erziehung des Volkes zur Freiheit nicht weiter nach. Noch ist er in dem Vorurteil befangen, daß alle Kultur — und er versteht nahezu ausschließlich die sittliche darunter — Sache des Einzelnen sei. So ist er noch weit von seinen

eigenen späteren Einsichten und Lehren entfernt und kann selbst einem Fürsten wie Friedrich dem Großen nicht gerecht werden.

Was bleibt aber eigentlich für das Existenzrecht des Fürsten überhaupt übrig? Für die Glückseligkeit seiner Untertanen *darf* er nicht sorgen. Für ihre sittliche Entwicklung *kann* er nach Fichte nicht sorgen. Das Erbrecht, das viele Verfechter des monarchischen Staatsprinzips ins Feld führen, bedeutet natürlich für einen Rationalisten, wie es Fichte im wesentlichen noch ist, nichts. Läßt es doch die Frage nach dem Rechte des ersten Besitzers der fürstlichen Ansprüche, offen. Und Menschen können nicht „wie eine Herde Vieh" vererbt werden. Auch das Recht des Stärkeren ist für Fichte kein Recht. Er meint sogar, selbst wenn man es gelten lassen wolle, so müsse man es eher der Masse als den Fürsten zuschreiben. Es gibt auch gar keine Verdienste, durch die sich der Fürst seine Vorzugsstellung rechtmäßig erwerben könnte, denn alles was er tut, ist doch höchstens nur seine Pflicht und Schuldigkeit, niemals eine Wohltat, ein besonderes Verdienst. „Ihr erteilt Aemter und Würden im Staate, ihr vergebt Schätze und Ehrenbezeugungen, ihr unterstützt den Dürftigen und gebt dem Armen Brot, aber es ist eine grobe Lüge, wenn man euch sagt, das seien Wohltaten. Ihr könnt nicht wohltätig sein. Das Amt, das ihr gebt, ist kein Geschenk, es ist ein Teil eurer Last, den ihr auf die Schultern eures Mitbürgers ladet, wenn ihr es dem Würdigsten gebt; es ist ein Raub an der Gesellschaft und an dem Würdigsten, wenn es der weniger Würdige erhielt. Die Ehrenbezeugungen, die ihr erteilt, erteilt nicht ihr; jenem erkannte sie schon vorher seine Tugend zu und ihr seid nur die erhabenen Dolmetscher derselben an die Gesellschaft. Das Geld, was ihr austeilt, war nie euer; es war ein anvertrautes Gut, das die Gesellschaft in eure Hände niederlegte, um allen ihren Bedürfnissen, das ist den Bedürfnissen jedes Einzelnen, dadurch abzuhelfen. Die Gesellschaft verteilt es durch eure Hände. Der Hungernde, dem ihr Brot gebt, hätte Brot, wenn die gesellschaftliche Verbindung ihn nicht genötigt hätte, es hinzugeben; die Gesellschaft gibt durch euch ihm zurück, was sein war. Wenn ihr mit unverblendbarer Weisheit, mit unbestechlicher Gewissenhaftigkeit das alles tatet, nie fehltet, nie irrtet, so tatet ihr, was eure Schuldigkeit war."[25])

Man sieht, hier werden den Fürsten schließlich Aufgaben auferlegt, die über das Maß menschlicher Kraft weit hinausgehen. Hier wird von ihnen eine Gerechtigkeit, eine Allwissenheit und Allmacht verlangt, die nur Gottes Sache sein könnte. An der Unmöglichkeit solcher Leistungen, an der Unerfüllbarkeit solcher Forderungen soll im Grunde nur gezeigt werden, daß eigentlich das Amt des Fürsten ein Unding sei, daß man mit diesen Aufgaben genau genommen, überhaupt keinen Sterblichen beauftragen könnte und dürfte. Was Fichte von den Fürsten seiner Zeit verlangt, ist eigentlich nichts anderes, als die Einsicht in diese Unerfüllbarkeit ihres Berufes, in die Unrechtmäßigkeit ihrer bevorzugten Stellung und die freiwillige Abdankung. Darüber täuscht uns auch nicht hinweg, wenn die Fürsten ermahnt werden, vor allem für sich selbst nach der Wahrheit zu suchen. Dabei brauchten sie sich von keinem ihrer Mitbürger dreinreden zu lassen. „Ehrt und respektiert persönlich die Wahrheit und lasset euch das abmerken — wir wissen es zwar, daß ihr in der Welt der Geister uns gleich seid und daß die Wahrheit durch die Achtung des mächtigsten Beherrschers ebensowenig heiliger wird als durch die Huldigung, die ihr der geringste im Volke leistet; daß auch ihr durch eure Unterwerfung nicht sie, sondern euch selbst ehrt, aber doch sind wir bisweilen und viele unter uns sind immer sinnlich genug zu glauben, daß eine Wahrheit durch den Glanz desjenigen, der ihr huldigt, einen neuen Glanz bekomme. Macht diesen Wahn nützlich, bis er verschwinden wird — . . . durch diese Unterwerfung unter das Gesetz des Rechten, die euch dem geringsten eurer Sklaven gleichsetzt, versetzt ihr euch zugleich in den höchsten Rang des endlichen Geistes.“ [26]) Von dem Vorrange des Fürsten bleibt also am Ende dieses Weges, den Fichte ihnen weist, nichts mehr übrig. Und nicht anders steht es mit dem Schutz der Menschenrechte, der ihnen auch gelegentlich zur Pflicht gemacht wird. Denn im Grunde genommen, gegen wen sind doch diese zu schützen, wenn die Menschen, wie es Fichte hier nach Rousseaus Vorgang noch überall annimmt, von Haus aus gut sind? Eigentlich doch nur gegen den Fürsten, den Despoten selbst, der allein immer und überall als derjenige erscheint, der seinen Untertanen diese Rechte geraubt und sie dadurch elend gemacht hat. So liegt es schließlich in der Logik der Fichteschen Deduktionen, daß

sich der wahre Fürst letzten Endes ebenso wie der Staat nur überflüssig machen sollte, nur dafür Sorge tragen müßte, daß die Menschen ihn ganz entbehren könnten. Was bleibt von Friedrich dem Großen, wenn man in seiner Politik lediglich die Erziehung des Volkes zur Freiheit sieht und dabei selbst noch den Zwang zu hart findet, den der große König als Mittel solcher Erziehung anzuwenden genötigt war? Bei einem Volke, das zur Freiheit völlig mündig geworden wäre, hätte ein Fürst gewiß nichts mehr zu tun. So wird Fichtes Fürst zu dem, was bei Rousseau der Souverain ist, nicht mehr eine herrschende Person, sondern eine Bezeichnung für den Gesamtwillen eines Volkes. In diesem freilich recht gezwungenen Sinne könnte dann auch die absolute Demokratie noch von einem „Fürsten" reden. Nichts hinderte, sich unter ihm etwa nur noch das gewählte Oberhaupt einer Republik zu denken. Und selbst ein solches hätte nach Fichtes Auffassung vielleicht noch des Vorranges vor seinen Mitbürgern zu viel. Denn wo es nach seinen Voraussetzungen unter lauter sittlich guten Individuen des Staates nicht mehr bedürfte, was sollte es da noch irgend einer Form der Regierung, des verkörperten Gesamtwillens bedürfen? Da könnte selbst eine Strohpuppe ohne Schaden völlig die nichtige Rolle eines Fürsten spielen: „Wäret ihr in der Hütte des Hirten geboren, so führte eben die Hand, die jetzt den Szepter führt, den Hirtenstab. Jeder vernünftige wird um dieses Szepters willen in euch die Gesellschaft ehren, die ihr repräsentiert — aber wahrlich nicht euch. Wißt ihr, wem unsre tiefen Verbeugungen, unser ehrfurchtsvoller Anstand, unser unterwürfiger Ton gilt? dem Repräsentanten der Gesellschaft, nicht euch. Bekleidet einen Mann von Stroh mit eurer königlichen Kleidung, gebt ihm euren Szepter in die ausgestopfte Hand, setzt ihn auf euren Thron und laßt uns vor ihn. Meint ihr, daß wir hier das unsichtbare Wehen, das nur von eurer Götterperson ausströmen soll, vermissen werden; daß unsere Rücken weniger geschmeidig, unser Anstand weniger ehrfurchtsvoll, unsre Worte weniger schüchtern sein werden? Ist euch denn noch nie eingefallen zu untersuchen, wieviel von dieser Ehrfurcht ihr euch selbst zu verdanken habt? Wie man euch behandeln würde, wenn ihr nichts wäret, als einer von uns?" [27]) Schroffer läßt sichs wohl nicht ausdrücken, daß der Fürst im

Grunde keine Person, sondern nur eine Fiktion sei, ein mehr oder weniger beliebig gewähltes Sinnbild für die unsichtbare Gesamtheit der Gesellschaft. „Fürst heißt jeder Verwalter der Gesetze.“ [28]) Nur in diesem Sinne läßt sich nach Fichte sagen, daß die Throne der Fürsten ewig stehen. Wir sind in der völlig geschichtslosen Atmosphäre des reinsten Rationalismus, der absolut selbstherrlichen logischen Konstruktion. Die Lektüre der antiken Schriftsteller die Lektüre der französischen Staatsphilosophen und endlich das Studium Kants haben in Verbindung mit Fichtes eigenem noch nicht über sich selbst ins Klare gekommenen Freiheitsdrang den Absolutismus, der in der Wirklichkeit noch so schwer auf der Welt lastete, wenigstens im Reiche der Gedanken moralisch vernichtet. Und je härter die Wirklichkeit drückte, je ferner die Möglichkeit ihrer praktischen Umgestaltung lag, um so freier malt die Phantasie das schönere Gegenbild nach ihrer Neigung aus. Der Fürst wird wie der Staat, wie alles, was dem seiner sittlichen Freiheit stolz bewußten Individuum hindernd in den Weg treten kann, wenigstens begrifflich in nichts aufgelöst. Nur die Selbstherrlichkeit jenes Individuums, nur das selbstgewisse „ich will“ der Kantisch-Fichteschen Philosophie bleibt als einzig fester Halt, als der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Es ist, als ob der Absolutismus, gerade weil er seine Machtansprüche immer mehr ins Extrem steigerte, dagegen auch das Extrem des Protestes, die unbedingteste Selbständigkeitserklärung des Individuums, freilich nach Fichte auch immer nur die eines vom kategorischen Imperativ der Pflicht erfüllten Individuums, herausforderte.

6. Kapitel.

Die Stände.

In der Tat erinnert Fichtes Beredsamkeit oft, wie Kuno Fischer bemerkt, an das Pathos der französischen Revolution.[1]) Fichte selbst war auf die Diktion seiner „Rückforderung der Denkfreiheit" einem Brief an Professor Reinhold[2]) nach zu urteilen, stolz und hatte bei dieser Schrift ebenso wie in den „Beiträgen" mit bewußter Absicht eine so ganz andere Sprache gewählt, als in seiner Kritik aller Offenbarung. Zum Redner fühlte ja auch er selbst sich immer wieder berufen, indem er dabei bald an die Kanzel, bald an das Katheder dachte oder aber auch, wenn nach diesen beiden Richtungen hin sich die Aussichten verschleierten, die Gründung einer eigenen Rednerschule ins Auge faßte. Was aber seiner Beredsamkeit die Kraft gab, war doch in der Hauptsache weniger die angelernte Kunst, das Beispiel der Alten oder der französischen Schriftsteller, so hoch wir deren Bedeutung für Fichtes Stil einzuschätzen haben, als vielmehr die Fülle des eigenen Erlebens und die Wucht des eigenen Temperaments. Hatte Fichte in der „Rückforderung der Denkfreiheit" nach den vielen bedrückenden Erfahrungen bei seinen vergeblichen Anstellungsbemühungen oder bei dem Zusammenstoß mit der Zensur den Fürsten gegenüber im Grunde nur seine eigenste Angelegenheit verfochten, so war das in den sozialen Fragen, die in seinen „Beiträgen" einen breiten Raum einnehmen, nicht minder der Fall. Der arme Bandwirkerssohn, der in seiner Jugend die Gänse gehütet hatte, der dann von Almosen studiert und sich oft erbärmlich genug durchgehungert hatte, der gleich bei seiner ersten Begegnung mit Kant diesen um ein Darlehen hatte bitten müssen, so wenig eine solche Bitte sonst seinem Stolz lag, der hatte von den sozialen Mißständen der Zeit am eigenen Leibe und in der

eigenen Umgebung genug erfahren und gesehen, um einigermaßen als Sachkundiger auch hier reden zu können. So ist es kein Zufall, daß wir gerade auch in seinen diesbezüglichen Ausführungen Farbe und Leben finden neben aller Abstraktheit seiner sonstigen logischen Konstruktionen. Der Brief, den der später so berühmt gewordene Staatsmann Theodor von Schön 1792 aus Königsberg an ihn richtete,[3]) ist ferner ein Dokument dafür, daß sich Fichte im Privatgespräch mit seinem Freunde schon früher über die volkswirtschaftlichen und sozialen Fragen eifrig unterhalten hat. Da schreibt ihm z. B. der Freund — ein eigener Kontrast zu den hochfliegenden Spekulationen, in denen sich Fichtes Geist bewegt — daß er eben damit beschäftigt sei, den Dünger zu vermehren, da hiervon das Gedeihen der Landwirtschaft abhänge und wiederum der Landbau die einzige zuverlässige und dauernde Stütze des Staates sei, im Gegensatz zu Handel- und Fabrikwesen. Und diese Anschauung deckt sich durchaus mit derjenigen Fichtes. Er tritt in seinen „Beiträgen" in erster Linie als der Anwalt des kleinen Bauern auf. Die Charakteristik, wie sie Kuno Fischer gibt,[4]) ist durchaus treffend. Fichte kannte die Leiden der Armut und fühlte die Notlage der Besitzlosen als ein öffentliches Elend und Unrecht, dessen Beseitigung keineswegs eine Sache des Mitleids, sondern der Gerechtigkeit sei. Damals galt es, die Abschaffung des agrarischen Proletariats und die Befreiung der menschlichen Arbeitskräfte im Dienste des Ackerbaus, wie es heute die Sicherstellung des industriellen Proletariats gilt. Das Kernproblem jener Jahrhundertwende, die Fichte erlebte, war ebenso der Agrarsozialismus, wie das Kernproplem unserer Zeit der Industriesozialismus ist. Das Uebergewicht, das aus der Natur der Verhältnisse heraus heute leicht dem Großkapital zum Schaden für den Staat wie für das Proletariat zuwachsen kann, war damals auf Seiten des grundbesitzenden Adels und der gleichfalls grundbesitzenden Kirche. Daraus ergibt sich die Aehnlichkeit wie der Unterschied der Fichteschen sozialpolitischen Gedankengänge von unseren heutigen. Man hat gewiß allen Grund, seine Agitation für die Verbreitung einer den notwendigen Reformen günstigen Stimmung als beachtenswerten Faktor zu zählen, wofür ja auch der Brief von Professor Reinhold Zeugnis ablegt, der Fichtes, „Beiträge"

als seine Lieblingslektüre bezeichnet.[5]) Wofür ferner zeugt der Umstand, daß die Schrift eine zweite Auflage erlebte, und endlich die Schnelligkeit, mit der sich Fichtes Autorschaft, trotz der anonymen Veröffentlichung, in der Schweiz sowohl wie in den Kreisen der Jenaer Gelehrten und Studenten herumsprach, während auffallenderweise gerade die viel leichter zu lesende und temperamentvollere Rückforderung der Denkfreiheit nach Aussage von Fichtes Verleger weniger bekannt wurde. Vielleicht, weil dieses Thema außer Fichte noch gar zu viele andere Bearbeiter fand. Mochte das Bild des kommenden besseren Staates, den Fichte ersehnte, sich mit den realpolitischen Möglichkeiten im einzelnen noch wenig berühren, so wurde es doch in vielen und nicht in den schlechtesten Köpfen der Zeit zu einer Triebkraft mehr, die aus der alten Welt in eine neue hinüberdrängte. Und der Weg von jener zu dieser war ja so weit, daß die kritiklose Verteidigung des Alten mindestens nicht weniger irrte, als die allzu stürmische Forderung des Neuen.

Wir werden nicht nur Fichtes Gefühl, sondern auch seinen Gedankengang teilen, wenn er zunächst ganz allgemein gegen die bequeme Philisteransicht von der Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der Armut protestiert. Gewiß, man kann nicht alle Menschen gleich machen. Die Bedürfnisse der Menschen sind sehr verschieden. Aber unter diesen Bedürfnissen ist ein großer Unterschied, je nachdem, ob sie von der Natur oder nur von Gewohnheit dem Menschen auferlegt sind. Und so kommt Fichte zu der auch in der modernen Sozialpolitik ernsthaft erörterten Forderung des Existenzminimums für jeden, der arbeiten will. „Die ungeheure Verschwendung, die bisher an der Tafel eines Königs geherrscht hatte, wurde in etwas eingeschränkt, und Leute, die nie eine Tafel hatten noch haben werden, wie jene Eingeschränkten, bedauerten diesen König; eine Königin hatte eine kurze Zeit lang Mangel an einigen Kleidungsstücken, und diejenigen, welche sehr glücklich gewesen wären, wenn sie diesen Mangel hätten teilen dürfen, beklagten ihr Elend. Fehlt es auch unserm Zeitalter an manchen lobenswürdigen Eigenschaften, so scheint wenigstens die Gutmütigkeit nicht darunter zu gehören! Setzt man etwa bei diesen Klagen ganz unbedingt das System voraus, daß nun einmal eine gewisse Klasse von Sterblichen, ich weiß nicht

welches Recht habe, alle Bedürfnisse, die die ausschweifende Einbildungskraft nur irgend sich erdichten könne, zu befriedigen; daß eine zweite nur nicht ganz so viele, als diese; eine dritte nur nicht ganz so viele, als die zweite und so weiter haben müsse, bis man endlich zu einer Klasse herabkomme, die das Allerunentbehrlichste entbehren müsse, um jenen höheren Sterblichen das Allerentbehrlichste liefern zu können? Oder setzt man diesen Rechtsgrund bloß in die Gewohnheit und schließt so: weil eine Familie bisher das Unentbehrliche von Millionen Familien verzehrt hat, so muß sie notwendig fortfahren, es zu verzehren? Eine auffallende Folgenlosigkeit in unserer Denkungsart ist es immer, daß wir so empfindlich für das Elend einer Königin sind, die einmal kein frisches Linnen hat und den Mangel einer andern Mutter, die dem Vaterlande auch gesunde Kinder gebar, welche sie, selbst in Lumpen gehüllt, nackend vor sich herumgehen sieht, indes in ihren Brüsten aus Mangel an Unterhalt die Nahrung austrocknet, die das Jüngstgeborene mit entkräftetem Wimmern fordert — daß wir diesen Mangel sehr natürlich finden. Solche Leute sind es gewohnt, sie wissens nicht besser, sagt mit stickender Stimme der satte Wollüstling, während er seinen köstlichen Wein schlürft. Aber das ist nicht wahr; an den Hunger gewöhnt man sich nie, an widernatürliche Nahrungsmittel, an das Hinschwinden aller Kräfte und alles Mutes, an Blöße in strenger Jahreszeit gewöhnt man sich nie. Daß nicht essen solle wer nicht arbeitet, fand Herr R. naiv: er erlaube uns, nicht weniger naiv zu finden, daß allein der, welcher arbeitet, nicht essen oder das uneßbarste essen solle." [6]) Damit ist nun freilich Rehbergs Standpunkt so karikiert, daß von einer ernsthaften sachlichen Auseinandersetzung gar nicht mehr die Rede sein kann. „Jeder muß das Unentbehrliche haben so wie wir es oben bestimmten; das ist unveräußerliches Menschenrecht . . . solange auch nur noch Einer da ist, dem es unmöglich ist, durch seine Arbeit dies zu erwerben, muß ihr (das heißt der Reichen) Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden. Durch seine Arbeit es zu erwerben, sage ich; denn nur unter Bedingung der zweckmäßigen Anwendung seiner Kräfte hat er Anspruch auf sein Unentbehrliches und es wird gar nicht gefordert, daß der Begünstigte alle Müßiggänger ernähren sollte. Wer nicht arbeitet,

soll nicht essen, wenden wir mit nicht geringerer Strenge auf den gemeinen Bürger an, als wir es auf den Begünstigten anwenden würden, wenn er arbeiten könnte." [7]) Wer bei der Verwirklichung dieser Forderung des Existenzminimums für alle Arbeitenden dazu gezwungen wäre, seine über dies Minimum hinausgehenden Angewohnheiten zu opfern, der kann nach Fichte nicht einmal einen Schadenersatz für diese Opfer beanspruchen. Er kann höchstens eine Frist beanspruchen, in der er seine, der Arbeit ungewohnten Kräfte dazu bilde, sich mit ihrer Hilfe gleichfalls selbst zu ernähren. „Kein Mensch auf der Erde hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen und durch fremde Kräfte zu leben. Es muß sich ungefähr berechnen lassen, binnen welcher Zeit er es dahin bringen könne, daß der Gebrauch derselben ihm das Unentbehrliche verschaffe. Bis dahin müssen wir für seinen Unterhalt sorgen; aber dagegen haben wir auch das Recht der Aufsicht, ob er sich wirklich geschickt mache, sich denselben auf die Zeit hin, da wir ihn nicht mehr ernähren wollen, selbst zu erwerben." [8]) „Er wird uns, wenn er durch diese Bemühungen überdies noch gut und weise werden sollte, noch einst danken, daß wir ihn aus einer unnützen Last der Erde zu einem brauchbaren Mitgliede der menschlichen Gesellschaft gemacht haben." [9]) Auch solche Gedanken finden wir in Fichtes Zeit öfter vertreten Die „Patriotenstimme eines freimütigen Deutschen" [10]) deren Kulturprogramm sich mit Fichtes Forderungen überhaupt mannigfaltig berührt, proklamiert gleichfalls schon dieses Recht auf Arbeit und Unterricht für jederman unter Ablehnung des Luxus.

Daß Fichte mit diesem Grundsatz übrigens keineswegs das Existenzminimum zugleich als Normalmaß der menschlichen Lebensansprüche betrachtet, sondern darüber hinausgehende Ansprüche anerkennt, zeigt das Bild von dem Haufen Menschen, die mit Ackergerät und Zugvieh auf einer wüsten unangebauten Insel ankommen. Jeder setzt seinen Pflug in die Erde, wo er will; wo der seinige steht, kann kein anderer stehn. „Jeder ackert um, was er kann, und wer am Abend das größte Stück urbar gemacht haben wird, wird das größte Stück rechtlich besitzen — wer den Tag verschlafen hat, wird nichts besitzen, und das von rechts wegen." [11]) So ist es auch Fichte klar, daß der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen darf,

und daß der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitzt. Worauf es ankommt, ist eben immer nur, daß der Mensch seine Ansprüche durch Arbeit begründet, eine Forderung die vor dem Eintritt in das rastlos schaffende ungeahnte Kräfte entfaltende 19. Jahrhundert gewiß besonders zeitgemäß erscheint.

An die allgemeinen Grundsätze schließen sich spezialisierte soziale Forderungen. Im Vordergrund steht auch bei Fichte natürlich der Kampf gegen Leibeigenschaft und Frondienst der Bauern. Zunächst kämpft er dagegen mit sittlich-rechtlichen Argumenten. Wo das hergebrachte Recht sagt, der Anspruch des Gutsbesitzers gehe auf die Person des Bauern, „da ist ein harter Widerspruch gegen das Recht der Menschheit an sich: Es ist die Sklaverei in der ganzen Bedeutung des Wortes. Jeder Mensch kann Rechte auf Sachen haben, aber keiner ein unabänderliches Recht auf die Person eines andern Menschen. Daran hat jeder selbst das unveräußerliche Eigentum. Solange der Leibeigene bleiben will, mag er bleiben, sobald er gehen will, muß ihn der Gutsherr gehen lassen, und das kraft seines Rechtes. Er darf hier nicht sagen: ich habe das Recht auf die Person meiner Leibeigenen beim Ankaufe des Gutes mitbezahlt. Ein solches Recht konnte ihm niemand verkaufen, denn niemand hatte es. Hat er etwas dafür bezahlt, so ist er betrogen und mag sich an den Verkäufer halten — kein Staat rühme sich der Kultur, wo dieses unmenschliche Recht noch gilt und wo noch irgend jemand das Recht hat einem anderen zu sagen: du bist mein!“ [12])

Wir haben es in solchen Zeilen mit einer scharfen Polemik gegen Rehberg zu tun. Für letzteren ist auch der Mensch in gewissem Sinn Sache und kann ein ausschließendes Eigentum nicht einmal vom eigenen Körper apriori beweisen. Möser, von dem Rehberg gelernt hatte, verteidigte ja selbst die Leibeigenschaft, wenn er sich auch später entschuldigte, er habe es nur gezwungen getan. Und sogar Prof. Schmalz findet, daß Möser die westfälische Leibeigenschaft mit Recht verteidige![13]) Fichte aber stellt der Rehbergschen Auffassung seine gegenteilige so schroff gegenüber, daß er den Menschen nicht einmal als Gottes Eigentum gelten lassen will, während wir doch Rehberg immerhin soviel zugestehen können, daß der Mensch, wenn er auch nicht als Sache betrachtet werden darf,

so doch häufig als Werkzeug zu höheren Zwecken, als Glied einer größeren Organisation betrachtet werden kann. Gewiß ist Mösers Verteidigung der Leibeigenschaft abzulehnen. Aber Fichtes Behauptung, daß jedermann unbedingt sein eigenes Eigentum sei, nur seinem eigenen Willen zu dienen habe, würde auch der Einschränkung vom Standpunkte des modernen Kulturstaates aus bedürfen.

Welche Erbitterung dem hergebrachten Recht gegenüber Fichte erfüllt und wie er solche Verbitterung auch weiter auszubreiten sich bemüht, zeigt seine Erzählung von dem Leibeigenen, der um ein paar entwendeter Weintrauben willen über die Grenze gegangen, dann aber auf Grund von Auslieferungsverträgen seinem „Herrscherling" wieder zurückgeschickt und dann auf Grund der verabreichten Prügel gestorben war. „Und das geschah in der letzteren Hälfte des vorigen Jahrzehnts in dem Staate, der sich für den aufgeklärtesten in Deutschland hält!" [14])

Wenn sich die gequälten Bauern gegen ihre Bedränger erheben und selbst wenn sie dabei über die Grenzen der Rechtmäßigkeit hinausgehen, finden sie Fichte auf ihrer Seite. Man solle in solchem Falle „lieber durch gründliche und faßliche Belehrung zweckmäßiger und menschenfreundlicher abhelfen, als durch lächerliche Dragonaden. Und spöttisch erinnert an einen Aufruhrfall die Anmerkung: „Die Bauern mit Sensen und Heugabeln bewaffnet hätten fast den mutigen Angriff zurückgeschlagen; aber der Leutnant N. rächte die Ehre der S. Waffen — erzählt ein pompöser Geschichtsschreiber dieses ruhmvollen Feldzuges." [15]) Es handelt sich hier offenbar um dieselben sächsischen Bauerunruhen von denen Fichte im September 1790 an seine Braut schrieb.

Mit der Leibeigenschaft sollen auch die Frondienste fallen. Das Recht auf deren Ablösung will Fichte den Bauern zuerkannt haben. „Dem Gutsherrn" soll sein Kapital gewiß nicht geraubt werden, das versteht sich von selbst. Auch können wir euch nicht füglich nötigen, es in barem Gelde von uns zurückgezahlt anzunehmen. Ihr seid gleichsam Miteigentümer unseres Gutes und wir können euch nicht zwingen euren Anteil daran uns zu verkaufen, wenn er euch nicht feil ist. Es sei! Aber wer sagt uns denn, warum dies eine Gut notwendig unteilbar und Ein Gut sein müsse? Wenn uns euer Mit-

eigentum und die sonderbare Art, wie ihr es benutzt, nicht länger gefällt, warum sollen wir nicht das Recht haben, euch euern Anteil zurückzugeben? . . . Es ist euch höchst ungelegen, sie zurückzunehmen? Wohl, wenn es mir gelegen sein kann, sie zu behalten, so wollen wir einen neuen Vertrag über die Entrichtung der Interessen machen, der nicht blos für euch, der auch für mich vorteilhaft sei. Werden wir einig so mag es sein — dies sind die Rechtsgrundsätze, aus denen sich mannigfaltige Mittel ergeben, das drückende Fronsystem ohne Ungerechtigkeit und ohne Eingriff in das Eigentumsrecht aufzuheben." [16]) Einigermaßen im Gegensatz zu seinem prinzipiellen Standpunkt verschmäht es Fichte aber auch keineswegs, diese rechtlichen Argumente durch Gesichtspunkte des praktischen Nutzens zu ergänzen.

Der Staat selbst, meint Fichte, werde schließlich den Vorteil von der Aufhebung der Leibeigenschaft haben. Er spricht von der Zeit- und Kraftverschwendung, von der moralischen Verunedlung, die aus der Fronverfassung für den ganzen Staat entsteht. Eben dieselben Hände, die zur Frone auf dem Acker des Gutsherrn so wenig als möglich arbeiten, weil sie ungern arbeiten, würden auf ihrem eigenen Acker arbeiten so viel als möglich. Der dritte Teil der Fröner, um einen billigen Lohn gedungen, würde mehr arbeiten, als jene unwilligen Arbeiter miteinander; der Staat hätte zwei Dritteile der Arbeiter gewonnen. Die Ländereien würden besser bearbeitet und höher benutzt; das Gefühl der Knechtschaft, das den Bauern viel verderbt, die gegenseitigen Klagen zwischen ihm und seinem Gutsherrn und das Mißvergnügen mit seinem Stande fielen weg, und, so schließt Fichte bezeichnenderweise, „er wäre bald ein besserer Mensch und sein Gutsherr zugleich." Mit dem Aufhören der Frondienste würde sich nach Fichte auch von selbst das Problem lösen, das wir heute unter dem Begriff der inneren Kolonisation verstehn. Der große Grundbesitzer, meinte er, könne seine Produkte beliebig verteuern und damit also allen übrigen Ständen das Geld aus der Tasche ziehen. Der Bauer aber, der zu unentgeltlichen oder unentlohnten Frondiensten verpflichtet sei, habe von den erhöhten Einnahmen seines Herrn gar keinen Gewinn. Würde dagegen der Bauer seine Arbeitskraft frei und also auch zu höheren Preisen verkaufen dürfen,

dann würden die großen Güter unrentabel werden und zur Aufteilung kommen. Fichte sieht voraus, was tatsächlich zu den unerwünschten Folgen der Aufhebung der Leibeigenschaft gehörte: die heutige sogenannte „Leutenot" in der Landwirtschaft. Weit entfernt in dieser einen Mangel zu sehen, findet er darin sogar ein Mittel, das ungesunde Großgüterwesen durch das gesündere kleine Bauerntum zu ersetzen. Die Ackerbestellung würde seiner Meinung nach dabei an Intensität gewaltig gewinnen. Verquickt sind diese Gedanken bei Fichte mit seinem starken Mißtrauen gegen das Handels- und Kreditwesen. Wenn für die Agrarprodukte, ohne daß sie sich vermehren, die Preise steigen, so bedeutet das eine Entwertung des Geldes. Der Kredit, der das geprägte Geld in Europa noch verzehnfacht, werde dadurch gleichfalls entwertet. Das muß aber nach Fichte schließlich zu einem allgemeinen Zusammenbruch führen. Dieser kann nach Fichte offenbar nur vermieden werden, wenn die Möglichkeit der beliebigen Preiserhöhung, wie sie durch die Monopolstellung der Großgrundbesitzer gegeben ist, aufhört.[17]) Fichtes Zeit hatte es eben noch nicht mit einer starken ausländischen Konkurrenz auf dem Gebiet der landwirtschaftlichen Produktion zu tun. Schon die Schwierigkeiten des Transportes standen einer solchen im Wege. Von den kleinen Bauern aber fürchtete offenbar Fichte keine ähnliche Ausnutzung ihrer Beherrschung der landwirschaftlichen Produktion, während wir inzwischen die Erfahrung machen konnten, daß durch straffe Organisation doch sehr wohl auch der kleine Bauer recht erhebliche Forderungen durchsetzen und mit solchen Forderungen gelegentlich sogar über das Ziel hinausschießen kann. Die Aengstlichkeit Fichtes gegenüber dem Geldverkehr seiner Zeit mutet uns heute aber um so wunderlicher an, als wir an ein so ungeheuer viel komplizierteres Finanzwesen gewöhnt sind.

Soweit es sich bei Fichte um den Kampf gegen die „ungemessenen" Frondienste handelt, hätte er übrigens an Rehberg selbst anknüpfen können, der sie gleichfalls verwirft. Auch nach dessen Ansicht können sie ohne Entschädigung aufgehoben werden, denn „eine Verpflichtung, deren Maß schlechterdings keiner gesetzlichen Bestimmung unterworfen ist, kann wohl nicht für rechtmäßig gelten."[18]) Aber Fichtes Leidenschaft verhindert ihn bedauerlicherweise, solche Berühr-

ungspunkte mit dem Gegner sachlich zu würdigen, und erst recht fehlte ihm das Geschick des praktischen Politikers, solche Zugeständnisse der anderen Seite dazu auszunützen, für den eigenen Standpunkt umso mehr Beachtung zu gewinnen. Tatsächlich war ferner die Lösung des Problems auch gar nicht so einfach, wie Fichte, ähnlich den Physiokraten, sie sich dachte. Gerade die neuere Zeit hat uns ja gelehrt, daß es eine Illusion war, wenn man glaubte, das bloße Anheimgeben des wirtschaftlichen Kampfes an die freie Konkurrenz werde schon sozusagen automatisch für eine gerechte Verteilung der Leistungen wie der Gewinne sorgen. Das gilt für die agrarischen Verhältnisse (mit der Möglichkeit der Fideikommißbildung einerseits, der Güterschlächterei andrerseits) so gut wie für die gewerblichen. Mochte auch damals zunächst einmal die Fichtesche Freiheitsforderung aktuell sein, so steckte doch auch ein gut Stück wirtschaftspolitischer Klugheit in Rehbergs Gedanken. Er meint: „Die strengen Physiokraten geben die unteren Klassen der Industrie schlauer oder glücklicher Spekulanten Preis, damit der Anschein einer uneingeschränkten Freiheit, zu tun was jeder will, erhalten bleibe. Sie behaupten, allgemeine durchgängige Frey-Konkurrenz reguliere alles und führe in allem natürliche Verhältnisse herbey. Allein diese natürlichen Verhältnisse sind gewiß nicht immer gute. Sie sind immer zum Vorteile der Mächtigen und Reichen, denen die durchgängige Freiheit, die in diesem System als das höchste Gut gepriesen wird, im Grunde auch nur allein zu Gute kommt. Der ärmste und schutzbedürftigste Teil der Menschen wird ihm ganz Preis gegeben, damit nur ja niemand in willkürlichen Schranken gehalten werde: und die Politiker sind zufrieden, wenn nur ja niemand aus den Schätzen der Nation etwas geschenkt bekommt.“[19]) So feindlich, wie Fichte tut, steht Rehberg keineswegs dem Aufwärtsstreben der unteren Klassen im Wege. Im Gegenteil erklärt er es für unerläßlich, ihnen diese Möglichkeit zu geben. Nur daß er nicht alles von der Freiheit an sich oder dem éclairer le bon peuple erwartet. Und wenn er an der Bildungsreife des Bauern zweifelt,[20]) hat das Fichte nicht selbst gelegentlich auch getan? Nur daß der Philosoph freilich eifriger für die Behebung dieses Mangels ist als der nüchterne Beamte. Aber so unüberbrückbar, wie es Fichtes wegwerfender Ton glauben machen wollte, waren diese Meinungsverschiedenheiten durchaus nicht.

In scharfem Gegensatz tritt Fichte zu den Forderungen des Merkantilsystems, mit seiner durch Zölle und Einfuhrverbote und sonstige Maßnahmen erreichten planmäßigen Steigerung des Gewerbes und Vermehrung des Geldvorrats. Da klingt schon in den Beiträgen das Thema des geschlossenen Handelsstaates an, und zwar schon hier gleich mit dem ausgesprochenen agrarischen Charakter. Die Anlage von Kapital in Landbesitz erscheint als die gewinnbringendste und sicherste. Die bürgerlichen Kreise werden bedauert, daß sie gezwungen sind, sich auf den höchst unsicheren Handel einzulassen. Es ist also Fichte nicht wie den Merkantilisten, um eifersüchtigen gegenseitigen Zollabschluß der Nationen zu tun, damit dadurch der Abfluß des Geldes verhütet werde, sondern er will vor Ueberschätzung des Geldbesitzes und des Kreditwesens überhaupt warnen, indem er betont, daß doch nicht eigentlich das Geld an sich Wert habe, sondern solchen nur erst bekomme durch die Produkte, die man dafür kaufen könne, durch die Erzeugnisse der Landwirtschaft, die für unser Leben tatsächlich von unersetzlichem Werte an sich sind. Es kommt hinzu das Verlangen nach der völligen Unabhängigkeit des Staates vom Auslande, und diese gewinnt für Fichte später so große Bedeutung, weil er ihrer zur unbedingten Bewegungsfreiheit auf dem Gebiete seiner sozialen Reformen bedarf. Daß ein brauchbarer Kern in diesen Warnungen steckt, haben wir gerade in diesen Kriegstagen praktisch zu erproben Gelegenheit gehabt, wo die allseitige Unabhängigkeit des deutschen Reiches weit mehr durch die Leistungsfähigkeit seiner Eigenproduktion, als durch seinen Geldreichtum verbürgt ist. Und wie sehr das international verschlungene Wirtschaftswesen in allen sozialen Fragen Rücksichten auf das Ausland und seine Einrichtungen nötig macht, weiß jeder, der auf diesem Gebiete nur irgend einmal tätig war.

Die bürgerlichen Wirtschaftsinteressen treten allgemein hinter Fichtes Agrarpolitik zurück. Nur gelegentlich streift er sie, wenn er etwa bei der Erwähnung des uralten Kaufrechts schweizerischer Städte gegenüber der umwohnenden Landbevölkerung und des Vorkaufrechts deutscher Gutsbesitzer von ihren Untertanen auf das Grausame und Gehässige der Bestimmung hinweist, daß von einer Ware, wie es einige Regierungen von dem Salz halten, bestimmte

Mengen zu bestimmten Preisen gekauft werden müssen, oder daß Friedrich der Große eine Zeitlang jeden Juden nötigte, bei seiner Verheiratung eine bestimmte Masse Porzellan der königlichen Manufaktur abzunehmen.[21]) Lamprecht bezeichnet die Zeit Fichtes als die des aufgehenden freien Wettbewerbs. In diesem Sinne sind auch Fichtes Forderungen auf dem Gebiete der bürgerlichen wie der bäuerlichen Wirtschaft gemeint. Aber die Entwicklungsmöglichkeiten auf dem ersteren Gebiet sieht er nicht mit der gleichen Schärfe, wie auf dem ihm näherliegenden letzteren. Der Autor, der in der Berlinischen Monatsschrift in seinen Betrachtungen über den Einfluß der deutschen Reichsverfassung auf das Nationalglück der Deutschen 1792 mehr Papier- und Lederfabriken forderte, mehr Unterstützung der produzierenden Volksstände überhaupt, betriebsame Städte, Bekämpfung der englischen Leinwandkonkurrenz[22]), der sah wohl etwas weiter, als Fichtes Mißtrauen gegen eine zu weitgehende Entwicklung des „Commerces".

Mehr Verständnis hat Fichte für das Interesse der bürgerlichen Kreise an der Besetzung von Aemtern und Offizierstellen. Es spielten da natürlich auch wieder seine persönlichen Erfahrungen mit, die durch seinen eigenen Freimut und seine niedrige Herkunft verringerten eigenen Zukunftsaussichten. Seine Abneigung gegen den bevorzugten Adel, den er bei seinen agrarischen Forderungen überall als Vertretung des Hauptwiderstandes im Wege gefunden hatte, wurde dadurch nur noch verstärkt. Er mag ihn in seinen Hauslehrerjahren — man denke z. B. an seine Warschauer Erfahrung! — nicht immer nur von den besten Seiten kennen gelernt haben. So bekämpft er denn die Bevorzugung des Adels auch in der Aemterbesetzung mit den sehr kräftigen, teilweise auch heute noch beachtenswerten Sätzen: „Unter die Vorrechte, die der Adel ausschließend besitzen möchte und die er zuweilen mit innigem Widerwillen in den Händen eines Bürgers erblicken muß, gehören alle Stellungen in der Staatsverwaltung und im Felde. Eine solche Forderung ist offenbar ungerecht. Kein Amt im Staate und wenn es nur ein wirkliches Amt und nicht etwa zum leeren Putze, wenn es nur für das Bedürfnis des Staates und nicht etwa einzig für das Bedürfnis des Besitzers erfunden ist, ist eine bloße Begünstigung

es ist eine schwere Bürde, die der Staat auf die Schultern eines seiner Bürger legt. Je wichtiger dieses Amt ist, desto einleuchtender wird das Recht des Staates, über die Besetzung desselben zu wachen; und je seltener sich die Talente vereinigt finden, die zur Verwaltung desselben erfordert werden, desto ausgedehnter muß der Kreis seyn, aus welchem derselbe wählt." Auch der Kreis derer, die ein Amt durch Wahl zu besetzen haben, darf nicht durch den Adel des Namens, sondern nur durch Bildung und Fähigkeit des Wählers bestimmt werden. Jede höhere Würde müßte durch treue und geschickte Verwaltung der niederen verdient werden. Jenes Vorrecht der Aemterbesetzung machte den Adel nicht bloß zum Staat im Staate, der ein von den übrigen Bürgern abgesondertes Interesse hat: es vernichtet sogar gänzlich die übrigen Volksklassen in der Reihe der Staatsbürger, hebt ihr Bürgerrecht auf und verwandelt sie, insofern jene Staatsämter, die aus ihrer Mitte nicht besetzt werden können, Beziehung auf sie haben, in eigenwillig beherrschte Sklaven." [23]) Wo der Adel allein Einfluß auf die Besetzung gewisser Stellen hat, da wird er immer so parteiisch sein, einen der seinigen zu wählen. Für den Bürgerlichen bliebe höchstens die schlechtere Stelle übrig. „Wenn sie einträglicher und ehrenvoller wäre, so würden sie nicht zu ihm herab gelangen. Ich behaupte hier nichts neues und nichts, was sich nicht durch tägliche Erfahrungen beweisen ließe. Es wird im Regierungs- oder Justiz- oder Finanzdepartement die Stelle eines Rathes erledigt, neunmal unter zehnen wird sie durch einen Adeligen besetzt. Und wie sollte es dann zugehen, daß unter der drei- oder viermal größeren Zahl der bürgerlichen Sekretäre, die ihr halbes Leben in diesem Fache gearbeitet haben, so sehr selten ein ebenso Tauglicher sollte zur Rathsstelle gefunden werden, als unter der weit kleineren Zahl adeliger Sekretäre, die erst kurze Zeit darin arbeiten? Da werden die Stellen doch wohl nicht nach Maßgabe der größeren Fähigkeiten besetzt . . . — Man wende mir nicht ein, daß der Bürger, zu den höchsten Staatsbedienungen erhoben, sich vom gleichen Zunftgeiste beherrschen lasse und mit Ausschluß des würdigeren Adeligen den Bürger bloß weil er Bürger ist, zu erheben suchen werde. Ich weiß nicht, ob er das nicht thun werde, ich will dafür nicht einstehn, aber wo entsteht denn diese Trennung zwischen den zwei Klassen,

dieſe Parteilichkeit von beiden Seiten andersher, als von euren vorausgegangenen Anſprüchen, mit denen ich es hier zu thun habe? Wären nie Adelige und Bürger — wären nie etwas anderes als Staatsbürger vorhanden geweſen, ſo würde weder der Adelige noch der Bürger ſeinesgleichen vorziehn können, weil alle ſeinesgleichen wären."[24]) „Wer ſich einem Zweige der öffentlichen Geſchäfte widmet, heißt es ein andermal, wird durch die oft kärgliche Beſoldung, die man dem Tätigen wie dem Untätigen in gleichem Maße reicht, viel zu wenig dazu angetrieben, alle ſeine Kräfte an ſeinem Platz anzuſtrengen. Es muß eine ſtärkere Triebfeder in Bewegung geſetzt werden; jeder muß auf dem Platze, den er errungen hat, einen höheren als den Preis der würdigen Behauptung ſeines gegenwärtigen vor ſich erblicken. Was aber ſieht der Bürger, der ſo hoch geſtiegen iſt, als er der Verfaſſung nach ſteigen kann, noch höheres vor ſich? Wird er nicht durch die mächtigen Triebfedern der uneigennützigen Tugend und der Vaterlandsliebe getrieben, für die ebenſowenig jeder Bürger als jeder Adelige Gefühl hat, ſo wird der Staat neben der übrigen Kraft des Adels, der auf jeden Fall durch ſeine Geburt ſeines Vorrückens ſicher iſt, auch noch dasjenige von den Kräften dieſes Bürgers verlieren, was derſelbe nicht notwendig zur Behauptung ſeines jetzigen Platzes aufwenden muß."[25]) Wie verblüffend realiſtiſch mutet die hier gegebene Beurteilung der Menſchen an, die man nur durch „ſtärkere Triebfedern" in Bewegung ſetzen könne; auf deren „uneigennützige Tugend und Vaterlandsliebe" hier ſo gar nicht geachtet wird! Und ſonſt fordert doch Fichte vom Fürſten immer nur als das ſittlich freie, über alle niederen Erdenwünſche hoch erhabene Individuum! Auch wieder eine Unſtimmigkeit, die zeigt, wie Fichte ſein Problem noch nicht bis zum Grunde durchdacht hat. Wenn überhaupt ſolche Verbeſſerungen an Staat und Geſellſchaft ernſtlich verlangt werden, dann muß deren Bedeutung doch auch wohl für das ſittliche Individuum, für den ſtolzen Jünger des „kategoriſchen Imperativs" größer ſein, als es der erbitterte junge Philoſoph ſonſt Wort haben will.

Das Beiſpiel der Offizierſtellen dient ähnlicher Betrachtung: „Daß man den Bürger zu dieſem Stande zulaſſe, ihm aber zur Erſteigung der höheren Stufen desſelben die Hoffnung abſchneide, wie es in

mehreren Staaten geschieht, ist, der ganz eignen Verfassung dieses Standes nach, höchst widersinnig. War es dem erfindungsvollsten Witze möglich, eine tiefere Herabsetzung des Bürgerstandes ausfindig zu machen, als die, ihn zu überreden, daß man ihn dem Adel, in dem Heiligsten, was dieser zu haben vermeint, gleichmachte, während man ihn bloß zur ständigen Betrachtung seiner eigenen Niedrigkeit gerade neben ihn stellte. In einem Stande, wo Subordination über alles geht, den bürgerlichen Hauptmann zu verbinden, einem adeligen Fähnrich oder Leutnant zu befehlen, und für sein Betragen einzustehn, — indeß alle beide recht wohl wissen, daß der Adelige nach Verfluß einiger Jahre der Obrist oder der General des Bürgerhauptmanns seyn wird? Welche Aufforderungen sollen einem Stande, welcher Aufopferungen verlangt, die nur die Ehre bezahlen kann, der Bürger, der sein höchstes Ziel erreicht hat, noch fühlen, um diese Aufopferung zu machen?“ [26]) Auch am Stande der Rittergutsbesitzer wird das Ungerechte der Zurücksetzung der Bürgerlichen dargetan: „Es wird ein Rittergut zum Verkauf angeboten. Die Nutzung desselben ist ohne Zweifel genau in Anschlag gebracht; wer es bezahlen kann, wird es besitzen. Warum soll nur der Edelmann, der es bezahlen kann, und nicht ebensowohl der Bürger, der das Gleiche bezahlen will, das Recht haben, es zu kaufen? Der Güterbesitz ist die sicherste und vorteilhafteste Art, sein Geld unterzubringen, und diese vorteilhafte Art soll dem Adel zur Aufrechterhaltung seines Glanzes ausschließend vergönnt seyn? — So? demnach soll ein und derselbe Thaler, wenn er in den Händen des Edelmannes ist, mehr eintragen, als er in den Händen eines Bürgerrs eintrug? Er soll also in den Händen des ersteren auch einen höheren Werth haben, als in den Händen des letzteren? Tausend Thaler, die ein Edelmann besitzt, sind der gleichgeltende Preis von einem gewissen Stück Landes. Eben diese tausend Thaler, wenn sie der Bürger besitzt, sind nicht der gleichgeltende Preis dieses Stückes? Ich will hier nicht untersuchen, was daraus auf die Belebung des Erwerbungstriebes folge, wenn eben der erwerbendsten Volksklasse untersagt ist, ihr Geld mit Sicherheit anzubringen und in Staaten, wo alle Freigüter Rittergüter sind, die nur der Adel besitzen kann, ist das offenbar der Fall; — nicht untersuchen was auf die Vertheilung der Reichsthümer und die Sicherheit des

Eigenthums in den Familien daraus erfolge, wenn der Bürger genöthigt ist, sein Kapital in dem stets unsicheren Handel umtreiben zu lassen oder es fast ebenso unsicher und gegen unverhältnismäßige Interessen auszuleihen. Aber ich kann mich nicht enthalten, die tiefe Politik unserer neueren Zeiten zu bewundern, denen die Erfindung des Geheimnisses vorbehalten war, dem allgemeinen Zeichen des Werthes der Dinge noch einen besonderen von der Person des Besitzers entlehnten Werth zu geben, und zu machen, daß eine Summe durch das bloße Uebergehen aus einer Hand in die andere sich vermehre oder vermindere."[27]) Wenige Jahre später konnte Fichte auf Grund seiner vermögenden Heirat und seiner Einnahmen als Schriftsteller und Professor in Jena selbst daran denken, sich ein Rittergut zu kaufen. Der Kauf kam freilich nicht zu stande. Aber schon die Absicht beweist, wie selbst bei derartigen Erörterungen hinter Fichtes leidenschaftlichen Worten mehr als ein bloß theoretisches Interesse stand.[28])

Ein tiefer Groll gegen den Adel klingt hier überall durch. Der adelige Gönner des jungen Fichte, der ihn auf die Wege der höheren Bildung gebracht hatte, hat da einem scharfen Kritiker seines Standes zu den nötigen Geisteswaffen verholfen. Von den 6 Kapiteln des „Beitrags" ist das 5., welches die Deklamationen gegen den Adel enthält, das längste, und für sich allein schon doppelt so lang, als die selbständig erschienene Rückforderung der Denkfreiheit. Ein modernes Handbuch der Politik würde schwerlich gerade diesem einen Problem einen solchen Vorrang vor allen anderen zugestehn. Aber freilich, in der damaligen Zeit drückten die Vorrechte des Adels noch ganz anders auf die übrigen Stände als heute. Dieser Umstand in Verbindung mit der politischen Unerfahrenheit der Volksmassen macht es begreiflich, daß man vielfach von der Beseitigung allein der Adelsvorrechte die Behebung aller oder doch der meisten Uebelstände erhoffte, unter denen man litt. Wie es denn ein Zeichen des politischen Dilettantismus gemeinhin ist, mit einem Sündenbock und mit einem Allheilmittel allen politischen Schäden beikommen zu wollen. So war denn die Zeit voll von den wildesten Anklagen wider den Adel. Durch die französische Revolution und ihre Abschaffung des Adels war die Frage auch in Deutschland umso

brennender geworden. Die französischen Emigranten auf deutschem Boden sorgten ihrerseits nicht gerade dafür, die Achtung vor dem Adel hochzuhalten. Vergessen wir ferner nicht, daß tatsächlich der Bauernstand, auf dessen militärischer Leistungsfähigkeit später Napoleons Macht hauptsächlich beruhte, durch die Aufteilung adeliger und kirchlicher Güter viel gewonnen hat. Fichte war also auch hier in Fühlung mit dem allgemeinen Gang der Zeit. Und wie sehr er auch auf eine weitverbreitete Volksstimmung für seine Gedanken rechnen durfte, zeigt beispielsweise eine hessen-darmstädtische Verordnung aus dem gleichen Jahr, in welchem der „Beitrag" erschien. Sie lautet: „Liebe Getreue!" Da sich an einigen Orten Teutschlands Krämer einschleichen sollen, die unter dem Vorwand des Handelsverkehrs vielmehr die Absicht haben, durch die auf ihren Waren, z. B. Tabaksdosen etc. befindliche höchst gefährliche und aufwiegelnde Verse, den französischen Revolutionsgrundsätzen auf einem solchen Weg dem gemeynen Mann Eingang zu verschaffen und den Geist des Aufruhrs auch in Deutschland zu verbreiten, wie Ihr aus der abschriftlichen Beilage in mehreren zu ersehen habt: So habt Ihr die Euch untergebene Geistlichkeit anzuweisen, auf dergleichen Leute und Verbreitung solcher Waren ein wachsames Auge zu haben und diejenige, so sich damit betreten lassen, sogleich Unsern Beamten anzuzeigen (Darmstadt 27. März 1793. An Fürstl. Konsistorium allhier). Aus der langen Reihe von Proben seien hier nur ein paar angeführt:

„Die Menschen sind sich alle gleich,
Adelsstolz ist nichts als Narrenstreich,
Der Tugendhafte blos allein
Verdient geschätzt zu seyn."

„Wär' nur kein Edelmann auf Erden,
Dann würd' es bald auch besser werden."

„Nicht die Mäuse, auch nicht die Ratten,
Nur die Edelleut' und Aristokraten
machen, das Gott erbarm',
Land und Leute so arm."

„Ach Gott im Himmel sieh doch auf die Erde,
schaff', daß des Adels Brut vertilget werde!"[29])

Das war im derben Volkston das Nämliche, was der Philosoph in seinem Buche, freilich auch mehr agitatorisch als wissenschaftlich vortrug. Ueberhaupt waren ja die Deklamationen wider die Aristokraten für die damalige Zeit das, was für unsre die oft mit gleich großem Pathos und gleich geringem Sachverständnis vorgetragenen Deklamationen wider den Kapitalismus. Daß an jener Stelle, in der Adelsbevorzugung, ein der Korrektur bedürftiger Fehler vorlag, wurde richtig erkannt oder instinktiv gefühlt. Die Verallgemeinerung aber, als sei nur dieser Fehler an sämtlichem Uebel der Zeit schuld und als werde mit seiner Beseitigung das Glück des Volkes vollkommen werden, das war eine jener Illusionen, deren sich sozusagen die Weltgeschichte des öfteren bedient, um zunächst einmal für die Ueberwindung des einen Fehlers die nötige Begeisterung und Tatkraft zu erwecken.

Wie aber stand der mit so viel Hohn überschüttete Rehberg zu dieser Frage? Auch wieder wesentlich freier als es nach Fichte scheinen mußte. Es war geradezu ein Teil der Rehberg'schen Lebensarbeit, für eine Reform des Adels und eine gewisse Annäherung der Stände einzutreten. Er hat der Sache später eine eigene tapfere Schrift gewidmet und ist nach den Freiheitskriegen um sein Amt gekommen, weil er sich der Einrichtung einer besonderen Kammer für den Adel widersetzte. Fichte hatte also sicher keinen unbedingten Gegner seiner Anschauungen sich gegenüber. Freilich äußert sich Rehberg in den Untersuchungen noch etwas zurückhaltend zu der Adelsfrage. Er mag damals noch mehr befangen in den überkommenen Vorurteilen gewesen sein. Man vergesse aber auch nicht, daß er Rücksichten auf seine adeligen Vorgesetzten nehmen mußte. Trotzdem hätte auch in den „Untersuchungen" schon Fichte bei ruhigerem Zuschauen wieder Anknüpfungspunkte finden können. War doch auch Rehberg in gewissem Sinne ein Emporkömmling, wenn auch nicht aus sozial so niedriger Schicht wie Fichte. Auch Rehberg hatte sich vom Schriftsteller zum Staatsmann erst hinaufarbeiten müssen und gehörte von Hause aus weder zum Adel noch zu jenen sogenannten „schönen Familien", denen in Hannover die nicht adeligen Staatsstellen vorbehalten waren. So steht er begreiflicherweise ganz auf Fichtes Standpunkt, wenn er die Privilegien des Adels für die

Besetzung der höchsten Staatsämter bekämpft. „Bedienungen" d. h. Aemter, seien „beinahe das einzige Mittel des Unadeligen, sich zu illustrieren, wenn er nicht etwa als Kaufmann großes Geld erwirbt."[30]) In der Bevorzugung des Adels im Staatsdienst sieht auch Rehberg eine der Hauptursachen für die Abneigung des Bürgertums gegen den Adel. Die völlige „Steuerfreiheit der Rittergüter" nennt er eine „ganz ungeheuere Ungerechtigkeit."[31]) Durchaus bauernfreundlich verlangt er eine Regulierung des Verhältnisses der Bauern zu ihrem Grundherrn. Und gerade in seiner Heimat konnte Rehberg beobachten, wie wohltätig der Schutz des Staates für den Bauern gegen den Adel war. Der Hauptunterschied zwischen Rehberg und Fichte war im Grunde der, daß ersterer das Vorgehen der französischen Revolution, die entschädigungslose Konfiskation des Adels- (und Kirchen-) besitzes verwarf, während Fichte sie zwar als hart aber nach der strengen Regel nicht unrecht in Schutz zu nehmen suchte.[32]) Wozu dann noch kommt, daß Rehberg das Duell[33]) und den Adel als Kern des Offizierkorps[34]) gelten läßt, daß er eine Fürsorge des Staates für junge Adelige und für Erhaltung des Familienbesitzes[35]) annimmt. Gewiß ein anderer Standpunkt als der Fichte'sche, aber schließlich doch keiner, mit dem sich nicht sachlich hätte reden lassen.

Von dem Adel als Stand, dem Rechtsadel unterscheidet Fichte den Adel, der auf freiwilliger Anerkennung von Verdiensten seitens der Mitmenschen beruht, den Meinungsadel, den Adel „des Tugendhaften bloß allein" wie es in jenem Spruch hieß. Natürlich läßt auch Fichte nur den letzteren gelten und spottet über diejenigen Gelehrten oder Kaufleute, die sich durch Erwerb des ersteren ihren guten Namen entstellen und „in einen Berg oder in ein Tal oder in eine Ecke" umwandeln ließen.[36]) Er nennt das in der Anmerkung geradezu eine „Entadelung" welche aber — eine Ironie, auf die schon Kuno Fischer aufmerksam gemacht hat — Fichtes Sohn sich später doch gerne gefallen ließ. Fichte sucht dann seine Geringschätzung des Rechtsadels auch historisch durch Nachweis seiner späten und wenig bedeutungsvollen Entstehung zu stützen, wobei er freilich seine griechischen und lateinischen Schriftsteller noch ohne jene tiefer dringende Kritik liest, die erst mit dem Anfange des nächsten Jahrhunderts mit Niebuhrs Geschichte und der kritischen Quellenausgabe des Freiherrn von Stein in den

Monumenta Germaniae so wuchtig einsetzen sollte. Bei den Griechen und Römern haben nach Fichte berühmte Namen gerade deshalb soviel gegolten, weil deren Träger keine besonderen Rechtsansprüche, sondern nur besondere Pflichten gegen das Vaterland daraus ableiten. Sie galten ihm deshalb auch als charaktervoller wie der neue Adel. „Man wußte meist ziemlich bestimmt, was man von einem Manne mit einem gewissen Namen zu erwarten hätte. Wollten die Patrizier einen festen unbeweglichen Damm gegen Volksunruhen; — sie bedienten sich eines Appiers: dieses waren geborene Feinde der Volksgewalt. Wollten die Römer einen Unterdrücker der Freiheit aus dem Wege geräumt wissen; — sie schrieben ihrem Manne: kannst du noch schlafen Brutus? und dieser bedeutungsvolle Name Brutus sagt mehr als die längste Rede. Es war das Erbamt der Brutusse, die Usurpatoren zu vertilgen. Als Augustus regierte, gab es keine mehr, sonst hätte er nicht lange regiert."[37]) Ueber die Entstehung des deutschen Adels kommt Fichte sogar mit dem von ihm hochverehrten Montesquieu in eine allerdings sehr respektvoll gehaltene Polemik, um nicht wie dieser bei den alten Franken schon die Ständeteilung anerkennen zu müssen. Was schließlich den Rechtsadel gemacht habe, das sei „ein bemaltes Brett"[38]) gewesen. Nämlich das Wappenschild, das als Erkennungszeichen nötig wurde, seitdem die Ritter bei den Turnieren mit herabgelassenem Visier erschienen. Besondere Taten dieses neueren Adels will er kaum kennen. Und wir sahen ja schon, wie selbst die Taten des preußischen Adels im siebenjährigen Kriege nur ein sauersüßes Lob von ihm ernteten, wobei er sich freilich zugleich gegen etwaige Vorwürfe durch den Hinweis auf die möglicherweise mangelhafte Geschichtsschreibung deckt.

Für die irrationalen Werte des Familienstolzes, für die gefühlsmäßigen Grundlagen der Verwandtenliebe, für die politischen Imponderabilien, die der Staat bei der Erhaltung des Adels im Auge haben kann, fehlt es Fichte gänzlich an Blick. Aeußerlich, wie dieser Rechtsadel ist, kann er natürlich auch äußerlich durch Zerbrechen des Wappenschildes, wie Rehberg will,[39]) genommen werden. Der auf wahrer innerer Hochachtung beruhende Meinungsadel könnte durch solche äußere Aechtung nur gewinnen. Neben dem wahren Ehrgefühl des alten Adels sei das point d'honneur des neuen etwas

recht wertloses: „Jener wollte nichts unedles thun, dieser will nicht sagen lassen, daß er es that; jener war stolz, dieser ist zu eitel, als daß er stolz seyn könnte. Seitdem es Höfe und Höflinge und Hofintriguen und Hofadel gibt, wieviel Familien sind wohl noch übrig, die uns beweisen können, daß keiner ihrer Ahnherrn durch niedrige Künste, durch Schmeicheln und Trügen und Lügen und Beraubung des Wehrlosen ihrem Hause einen Teil desjenigen Glanzes verschafft habe, den sie so gern zur Schau stellen? Wir wissen zwar wohl, daß ihr noch immer fertig seyd, auf jedes unedle Wort den, der es sagt, zu durchbohren. Aber haltet euch an euer Zeitalter, wenn wir von dieser Zartheit eures Ohres nicht mehr so sicher auf die Zartheit eures sittlichen Gefühls schließen, als wir zu eurer Urahnen Zeiten es vielleicht getan hätten. — Es ist wahr, Zweig eines edlen Stammes, es können sehr wohl die ehrenfesten Grundsätze der alten biedern Ritterschaft auf dich herabgeflossen seyn; aber es ist ebenso möglich, daß die Grundsätze der Hofkünste dir überliefert seyen, wir können beides nicht wissen. Siehe, wir wollen das letztere nicht voraussetzen; mute uns nur nicht zu, das erstere anzunehmen. Gehe hin und handle, wir wollen dich dann nach dir selbst beurtheilen."[40]) Das beste sei es, den Rechtsadel zum Verschwinden zu bringen, und dafür schlägt Fichte ein ebenso merkwürdiges wie einfaches Mittel vor: „Ich begreife nicht, wie der Staat irgend einem seiner Bürger verbieten könne, sich fernerhin mit einem gewissen Namen zu benennen, oder wie er den Mitbürgern desselben verbieten könne, ihn fernerhin mit diesem Namen zu benennen, wenn sie daran gewöhnt sind und es freiwillig tun wollen. . . . Wer darf dem Staate Einrede tun, wenn er allen seinen Bürgern erlaubt und anräth, den Herrn von X und den Grafen von Y hinfüro geradezu Herr X oder Herr Y zu nennen? Und wenn er ihnen verspricht, sie beim Gebrauche dieser Erlaubnis gegen den vorgeblichen Edelmann zu schützen? Oder auch, wer will ihm verwehren, alle seine Bürger von dem Höchsten bis zum Niedrigsten in den Adelstand zu erheben und etwa dem armen Hirtenknaben zu erlauben, sich Baron oder Graf von soviel Grafschaften es ihm gut dünkt zu nennen. Die Auszeichnung wird sich von selbst verlieren, wenn sie keine mehr ist, und jeder wird sich so kurz benennen als er kann, wenn die Länge seines Titels ihm zu nichts mehr hilft."[41])

Der Adel kann also nach Fichtes Ausführungen ohne Rechtsansprüche aufgehoben werden. „Die Frage ist überhaupt nicht vom Rechte: sie ist eine Frage der Klugheit und ist so auszudrücken: Ist es dem Staate nützlich, daß es eine oder mehrere Volksklassen gebe, die wegen ihres Ansehens und ihrer Reichthümer zu wichtigen Geschäften und Unternehmungen für den Staat stets geschickt und bereit seyen; und auf welche Art und durch welche Mittel werden solche Volksklassen am schicklichsten bestimmt, hervorgebracht und aufrecht erhalten? Die Beantwortung derselben gehört nicht in das gegenwärtige Buch."[42]) Der Politiker und Staatsmann würde und müßte gerade dieser Frage besonders Rechnung tragen. Der rationalistische Philosoph lehnt ihre Beantwortung mit Geringschätzung ab, wohl nicht ohne den an anderer Stelle ausgesprochenen, wenn auch hier unterdrückten Gedanken, daß am Ende keine Einrichtung wahrhaft klug und praktisch sein könne, die nicht zugleich dem Recht entspräche. Solche Deduktionen mußte natürlich jeder Gegner des Adels mit großer Befriedigung lesen. Sie entsprachen mehr der aufgeregten Stimmung im Land, als Rehbergs zurückhaltendere Kritik. Wo Fichte mit leidenschaftlichem Eifer den Adel radikal vernichtete und die gänzliche Abschaffung aller Standesunterschiede empfahl, da bekennt Rehberg höchstens, daß ihm die Teilung der Bürger in verschiedene Klassen „wehmütige Empfindungen"[43]) erwecke. Aber vor jeder zu weitgehenden Verurteilung muß es Rehberg doch schützen, wenn man sich erinnert, daß ja selbst Kant in dieser Beziehung noch ein Kind seiner Zeit war. Er nahm es doch auch in der „Kritik der Urteilskraft" noch als selbstverständlich hin, daß die „Geschicklichkeit in der Menschengattung nur vermittels der Ungleichheit unter den Menschen entwickelt werden" könne; daß die größte Zahl die Notwendigkeit des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muße anderer besorget, welche die minder notwendigen Stücke der Kultur, Wissenschaft und Kunst bearbeiten."[44]) Auch Kant wollte am Staatsleben alle dienenden und irgendwie abhängigen Personen nicht aktiv teilnehmen lassen. Auch ihm genügte es noch, wenn sich von der Kultur der höheren Stände nach und nach auch etwas auf die niederen verbreite. Und hatten nicht selbst die französischen Verfassungen von 1791 und 93 alle im

Bedientenstande befindlichen Personen und die Frauen vom Wahlrecht ausgeschlossen?[45]) Wie sehr finden wir selbst Fichte noch im Banne der damals herrschenden Betonung der Standesunterschiede, wenn er seinen Bruder Gotthelf nicht nach Jena kommen lassen will, weil er ihm nicht zutraute, daß er sich gemäß den feinen Sitten der besseren Gesellschaft würde benehmen können! Sogar Fichtes eigene Frau findet diese Rücksicht auf die Standesansprüche übertrieben und meint, daß auch in Jena die Lebensart so gar fein nicht sei.[46]) Da war also Fichte selbst tatsächlich noch nicht praktisch in gleicher Weise über die Standesvorurteile erhaben, wie theoretisch in seinem „Beitrage." Nur im luftigen Reiche der Gedanken hatte auch er die Standesunterschiede und den Adel vernichtet. Es entsprach das seiner Vernichtung des Staates und des Fürsten. Auch hier sollte einfach verschwinden, was seinen idealen Konstruktionen im Wege stand. Und das war dann freilich ein Verfahren, welchem auch eine Auseinandersetzung mit einem noch freieren Kopfe, als es Rehberg war, zu nichts hätte dienen können.

7. Kapitel.

Die Kirche.

Die andere Macht, gegen welche die sozialen Ansprüche des Bauern und des Bürgers durchgefochten werden mußten, war die Kirche. Diese war namentlich in Frankreich an den Vorrechten und Sünden des Adels gegenüber dem Volk reichlich stark beteiligt gewesen. Sie war es nicht in dem gleichen Maße in Deutschland. Der kosmopolitische Geist des Zeitalters verallgemeinerte aber nun einmal gern und war wenig dazu aufgelegt, den nationalen Unterschieden die ihnen gebührende Beachtung zu schenken. Es kam der politische Gegensatz gegen die damals noch nicht säkularisierten geistlichen Fürsten und die Abneigung der Aufklärer gegen den Glaubenszwang hinzu, um auch hier die Gegnerschaft gegen die Kirche stark werden zu lassen. Das müssen wir zur Entschuldigung heranziehen, gegenüber der Rücksichtslosigkeit, mit welcher Fichte gegen die Privilegien und Besitztümer der Kirche zu Felde zieht, dabei oft genug an den wesentlichsten Grundlagen der Kirche und an der Bedeutung ihres praktischen Wirkens vorbeisehend, geleitet von dem Streben, dem Bauern- und Bürgerstande auch nach dieser Seite hin den Weg zum Aufstieg völlig frei zu erkämpfen und einer absoluten Denkfreiheit die Bahn zu machen.

Um sein Ziel ganz zu erreichen, verweist er die Kirche völlig aus der irdischen Sphäre in die jenseitige hinein, von wo aus ihr keine Macht mehr bleiben soll, im Diesseits Rechte geltend zu machen. Auf allen irdischen Besitz und Einfluß wird der Kirche das Recht abgesprochen. „Ein Mitglied der Kirche kann occupieren, aber nicht als Mitglied der Kirche durch die Kraft seines Glaubens, sondern als Mitglied der Sinnenwelt durch die Kraft seiner physischen Werkzeuge. Die Kirche als Kirche kann nicht occupieren; was sie demnach besitzt, besitzt sie durch Vertrag und zwar nicht durch Arbeits-

vertrag — sie kann nicht arbeiten — sondern durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Ueberflusse besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. Die Kirche hat Beamte, die nicht vom bloßen Glauben leben, sondern die zu ihrer Erhaltung auch noch irdischer Speise und irdischen Trankes bedürfen. Es liegt in der Natur jeder Gesellschaft, daß ihre Mitglieder diejenigen erhalten, die ihre Zeit und Kraft zum Dienste der Gesellschaft anwenden; demnach sind ohne Zweifel auch die Mitglieder der kirchlichen Gesellschaft verbunden, ihre Beamten zu ernähren. Dies kann durch vorgeschriebene Beiträge geschehn, welche das Gesetz bestimme, das hierüber ebensogut wie über alle möglichen Gegenstände ein zur Seligkeit nothwendiges Glaubensgesetz sein und ohne die unausbleibliche Strafe der ewigen Verdamnis nicht übertreten werden muß. Derjenige, der die Beiträge entrichtet, entrichtet sie demnach, um selig zu werden; er vertauscht das, was er gibt, gegen den Himmel — Oder es geschieht durch freiwillige Beiträge. Wenn die Schenkung nur wirklich an die Kirche geschieht, insofern sie Kirche ist, und nicht etwa an eine Person, die zufällig Mitglied oder Beamter der Kirche sein kann, um dieser Person wohlzuthun, so setzt sie den Glauben an die Kirche und mithin die Hoffnung durch die Gnade der Kirche selig zu werden voraus. Wenn endlich die Abtretung irdischer Güter an die Kirche unmittelbar zur Abbüßung kirchlicher Sünden oder unmittelbar zur Erkaufung höherer Seligkeiten des Himmels geschieht, so ist der Tausch offenbar."[1]) Aus dieser Erklärung zieht nun Fichte die wichtige Folgerung, daß alle materiellen Ansprüche der Kirche an irgend jemand lediglich auf dessen Glauben beruhen. Gibt er den letzteren auf, was er auf das Risiko seiner Seele hin jederzeit tun kann, so verlieren damit alle Ansprüche der Kirche an ihn den Boden. Denn materiell hat ihm ja die Kirche nichts geboten. „Es ist, als ob ein Kaufmann mit dem Manne im Monde in Gesellschaft handelte. Solange seine Einbildung von dieser Handlungsgesellschaft fortdauerte, möchte er in seinen Büchern Jenem den Gewinn richtig anrechnen; aber wer außer ihm selbst hätte doch das Recht, ihn zur Verantwortung zu fordern, wenn er seinen Associé zuweilen ein wenig bevortheilte? oder wenn er diese Einbildung gar aufgäbe, wer wollte ihn doch verhindern, den Hauptstuhl und den Gewinn des-

selben zugleich in sein Eigentum aufzunehmen und die bisherige Firma zu ändern? Man könnte folgern, daß diese Grundsätze den Unglauben an die Kirche mächtig befördern, da sie ihn so einträglich darstellen; aber ich kann nicht für alle Folgen meiner Sätze einstehen; wenn sie nur aus richtigen Grundsätzen richtig abgeleitet sind, so muß ich weiterhin folgen lassen, was folgen mag. Hat die Kirche recht, so hat der Ungläubige seinen zeitlichen Gewinn nicht umsonst; er wird dafür auch auf ewig verdammt. Man muß den Leuten ihre Freiheit lassen; wer lieber auf dieser Erde begütert und dort verdammt, als hier arm und dort selig seyn will, der muß es auf seine eigene Gefahr dürfen."[2]) Die Kirche würde auf diese Weise — eine theoretische Möglichkeit — für den Staat einfach verschwinden, sobald alle Mitglieder, einschließlich der Geistlichen selbst, den Glauben an sie aufgäben. Der irdische Besitz der Kirche würde dann dem jetzigen Nutznießer als Eigentum zufallen, soweit nicht der Staat seinerseits Rechte geltend machen kann. Die ganze Konstruktion soll dazu dienen zu zeigen, daß die Kirche bei Säkularisation ihrer Güter keine Rechte auf Entschädigung habe. Man kann wohl nicht umhin, in solchen Ausführungen eine Vorbereitung der Stimmung zu sehen, die der späteren tatsächlichen Säkularisation so vieler geistlicher Herrschaften nach dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 entgegenkam. Das Versagen des Rechtsanspruchs, meint Fichte, kann in manchen Lagen höchst hart, drückend, unbillig sein. Aber es ist nicht geradezu ungerecht. „Milde und Menschlichkeit können manches anrathen, was das Naturrecht nicht schlechthin gebietet und es ist in philosophischen Schriften wohl erlaubt, die Gebiete beider scharf voneinander zu trennen.[3])

Die unerfreulichen persönlichen Erfahrungen, die Fichte mit der Kirche und vor allem mit ihren leitenden Organen gemacht hatte, entladen sich hier in eisigem Spott. Es ist eine Art Rache, die er nimmt. Und mag er die Tragweite seines Angriffs auf die materiellen Grundlagen der Kirche auch überschätzen, sicherlich hat er sein Teil dazu beigetragen, die allgemeine kritische Stimmung gegen die Kirche zu verstärken. Was er gründlich verkennt, ist auch hier wieder das irrationale, also gerade das religiöse Moment. Er für seine Person glaubte der Kirche nicht mehr zu bedürfen.

Er hatte ja schon in der „Kritik aller Offenbarung" sich auf einen Boden gestellt, von dem aus diese nur noch wie ein Notbehelf für unfertige Geister erschien, von dem aus aber auch das eigentlich religiöse Erleben völlig verloren ging zu Gunsten des ethischen. Wieviel dieser philosophische Standpunkt, der natürlich auch an sich schon anfechtbar ist, von den Massen des Volkes geteilt wurde oder je geteilt werden könne, ist eine Frage, mit der Fichte sich als mit einer der praktischen Klugheit gar nicht abgibt. Ja, im „Beitrag" ist er noch negativer, als in jener „Kritik." Denn nach der letzteren hätte selbst die bloß pädagogische Bewertung der Offenbarung zu einer höheren Einschätzung der Kirche und ihrer „Arbeit", die im Beitrag ganz geleugnet wird, führen müssen. Der Ueberschätzung der materiellen Gründe für die Anhänglichkeit an die Kirche, wie für den Abfall von ihr widerspricht aber die Geschichte der Religion und der Kirche doch auf jedem Blatt. Martyrium wie Fanatismus zeugen im Guten und im Bösen dagegen. Und vielleicht hatte auch in dieser Sache Rehberg recht, der die Konfliktsmöglichkeit zwischen Staat und Kirche wohl genug bekannte, daß eine Kirche von lauter Bettelmönchen dem Staate gefährlicher wäre, als eine mit irdischem Besitz ausgestattete, die eben dadurch in die Interessen der übrigen Gesellschaft mehr verflochten und also auch auf sie Rücksicht zu nehmen genötigt ist.[4])

Sehen wir aber von solchen Erwägungen, die nun einmal noch ganz außerhalb des Fichte'schen Gesichtskreises lagen, ab, so sind doch auch vom rein theoretischen Gesichtspunkt aus seine Konstruktionen völlig ungenügend. Er hat in seiner Weltanschauung für den Glauben überhaupt keinen Platz. Er will — und das gilt für sein ganzes Lebenswerk — alles in klare Erkenntnis auflösen. Und in seinen Erstlingsschriften glaubt er diese Aufgabe schon mit der Feststellung des kategorischen Imperativs gelöst. (Später hat ihn seine Theosophie der Kirche wieder näher gebracht.) Der Kantianer bedarf keines Glaubens und keiner Kirche mehr. Ihm ist die sittliche Pflicht alles. Glaubenspflichten kann er nicht anerkennen. Gerade sie aber sind die Grundlage jeder Kirche. Und Kirchen, welche sie nicht in den Mittelpunkt stellen, werden als inkonsequent beiseite gestellt. Da eine Pflicht nur geltend gemacht werden kann, wo es sich um eine Anforderung an den freien Willen handelt, so muß jede Kirche die

Ablehnung ihrer Glaubenslehre auf Mangel an aufmerksamer Beherzigung der Beweise oder auf mutwillige Verstockung zurückführen. „Wenn wir nun aber von der Wahrheit desselben" (nämlich des vorgeschriebenen Glaubensbekenntnisses) „weder überzeugt sind, noch uns davon überzeugen können, was sollen wir dann thun? Keine Kirche nimmt Rücksicht auf diesen Fall; jede konsequente Kirche, das heißt jede, die eine wirkliche ist, muß die Möglichkeit desselben schlechterdings läugnen. . . . Und alle Kirchen, welche konsequent verfahren sind, haben sie wirklich geleugnet."[5]) Durch das laute Bekennen ihres Glaubens sollen sich dann die Gemeindemitglieder gegenseitig darin bestärken, was aber die Wahrhaftigkeit der Menschen gefährde. Die traurigen Folgen eines angeblich irrigen Glaubens will die Kirche nicht Gott und der Ewigkeit überlassen, sondern schon in diesem Leben fühlbar machen. So maßt sie sich ein Richteramt an über das Innerste des Menschen. Um dieses aber kontrollieren zu können, muß sie es veräußerlichen. „Da sie über die Herzensreinigkeit von Menschen richten und ihnen nach Maaßgabe derselben Strafen und Belohnung austheilen will, deren Inneres sie nicht erforschen kann, so entsteht dadurch eine neue Aufgabe für sie; nemlich diese: ihr Glaubensbekenntnis also einzurichten, daß es sich in äußeren Folgen zeige, ob man von der Wahrheit desselben überzeugt sey oder nicht — sich selbst eine solche Verfassung zu geben, daß sie von dem Gehorsame und der Ergebenheit ihrer Mitglieder aus sicheren und unverdächtigen Merkmalen urtheilen könne. Damit sie sicher sey, sich nicht zu irren, wird sie diese Merkmale so in die Augen springend machen, als es ihr möglich ist. Dies geschieht auf zweierlei Art: durch harte Bedrückungen ihres Verstandes und durch strenge Gebote, die man ihrem Willen auferlegt — je abenteuerlicher, ungereimter, der gesunden Vernunft widersprechender die Lehren einer Kirche sind, desto fester kann sie von der Ergebenheit solcher Mitglieder überzeugt seyn, welche das alles ernsthaft anhören, ohne eine Miene dabei zu verziehen, und es ihr lernbegierig nachsagen, und mit Mühe und Arbeit in ihren Kopf einprägen und sich sorgfältig hüten, daß nicht ein Wörtchen auf die Erde falle. Je härter die Versagungen und Selbstverläugnungen, je grausamer die Büßungen sind, die sie fordert, desto fester kann sie an die Treue solcher Mitglieder glauben, welche

sich diesem allem unterziehen, um nur mit ihr vereinigt zu bleiben; welche auf alle irdischen Genüsse Verzicht tun, um nur ihrer himmlischen Güter theilhaftig zu werden." [6])

Noch zwei andere wesentliche Vorteile gewinnt die Kirche nach Fichte auf solche Weise. Sie hat sich einen reichen Vorrat von Strafen und Belohnungen ausdenken können. Statt des einfachen Himmels bekommt sie unzählige Stufen der Seligkeit und einen unerschöpflichen Schatz von Verdiensten ihrer Heiligen unter ihre gehorsamen Mitglieder zu verteilen. Neben der einfachen Hölle bekommt sie ein Fegfeuer, das an Qual und Dauer unendlicher Verschiedenheiten fähig ist, und die Ungläubigen und Unbußfertigen — jeden nachdem es nottut — damit zu schrecken. Und fürs zweite stärkt sie den Glauben ihrer Mitglieder, indem sie ihn nicht müßig läßt, sondern ihm Arbeit genug gibt.

Es soll dies eine Charakteristik des Wesens der Kirche, keine historische Darstellung ihres Werdeganges sein. Fichte selbst will nicht dahin verstanden werden, daß man alle Stifter des kirchlichen Systems von der Absicht erfüllt denke, durch solche boshafte wenn auch zweckmäßige Mittel die Gewissen der Menschen zu unterjochen. „Nein: ängstlich gewissenhafte schon vorher in Schrecken versetzte Gemüter gingen vom Instinkte geleitet mit sich selbst den Weg, den sie hernach mit anderen einschlugen. Sie täuschten erst sich selbst, ehe sie andere täuschten." [7]) Daß tatsächlich in Glaubensdingen die ehrlich gemeinte Selbsttäuschung, die unbewußte Autosuggestion, eine Rolle spielen könne, kann man Fichtes Ausführungen immerhin zugeben. Dem Wesen der Kirche und der Religion geht er trotzdem zu wenig ernsthaft nach, als daß man seine Darstellung für mehr nehmen könnte, als eine feindselige Karikatur, wobei freilich auch aus einer Karikatur immer noch etwas zu lernen sein dürfte. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung wird dann übrigens die moralisch angreifbare Absichtlichkeit doch zuweilen wieder so in den Vordergrund geschoben, daß Fichte sie sogar einmal durch einen von ihrem Standpunkte aus erteilten Rat glaubt blosstellen zu können. Seine Neigung zum radikalen entweder — oder, die seiner logisch-mathematischen Zergliederungssucht entspricht, hat hier nicht einmal mehr Verständnis für das Bestreben weitherziger Theologen, die ein Zu-

sammenkommen mit Vernunft und Wissenschaft suchen. Wenn sie, meint Fichte, ihren Glauben dadurch zu behaupten suchen, daß sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft. „Sie erregen durch dieses Nachgeben den Gedanken, daß doch auch wohl im Beibehaltenen Dinge seyn könnten, die mit der Zeit auch würden aufgegeben werden. — Doch das ist noch der geringste Schaden. Aber indem sie das System abkürzen und es von einem Theile seines Wunderbaren entkleiden, erleichtern sie die Prüfung und Uebersicht desselben: kam das vorherige, dessen Prüfung schwerer war, in Gefahr, wie will sich dasjenige erhalten, das sie erleichtert? Geht den umgekehrten Weg: Jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas größer ist. Es braucht einige Zeit, ehe der erschrockene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht um es in der Nähe zu untersuchen. Läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich und so geht es fort bis an das Ende der Tage . . . laßt euch, o ihr Verfinsterer und Freunde der Nacht — laßt euch diesen Rath durch die Vermuthung, daß er von einem Feinde herkomme, ja nicht verdächtig werden. Auch sogar gegen euch ist Tücke unerlaubt, ob ihr sie gleich gegen uns braucht." [8])

Die katholische Kirche ist von diesem Standpunkte aus die eigentlich konsequente. Die protestantischen Gemeinden sind entweder höchst unkonsequent oder sie geben sich gar nicht für „die" Kirche aus. Die Reformation hat nach Fichte die Kirche vernichtet. Hierzu will es freilich nicht ganz passen, wenn in einer ähnlichen Gedankenwendung wie in Lessings „Anti-Göze" Luther zitiert wird: Er erhob sich nach Fichte „aus der Mitte der Geistesklaverei als ein mutiger Mann, den ihr jetzt in eure Grüfte der Lebenden einmauern würdet, wenn er jetzt käme, und entwand das Recht über unsere Meinungen zu sprechen der Hand des römischen Despoten und trug es auf ein totes Buch über. Das war für den ersten Anfang genug, besonders da jenes Buch der Geistesfreiheit einen weiten Spielraum ließ. Die Erfindung mit dem Buche gefiel euch, aber nicht der weite Spielraum. Was

einmal geschehen war, ließ sich nicht ungeschehen machen, aber für die Zukunft nahmt ihr eure Maßregeln. Ihr zwängtet jeden in den Raum ein, den bei jenem Aufschwung der Geister der seinige eingenommen hatte, verpfähltet ihn hier wie ein beschworenes Gespenst in seinem Banne, mit Distinktionen und Klauseln, bandet an diese Klauseln seine bürgerliche Ehre und Existenz und sprachet: Da du nun leider einmal hier bist, so wollen wir dich wohl hier lassen, aber weiter sollst du nicht kommen, als diese Pfähle gesteckt sind . . ." [9]) Ueber diese im Protestantismus noch stehen gebliebenen Schranken aber ärgert sich Fichte so sehr, daß er sein Lob Luthers sogleich wieder rückgängig macht. Denn jetzt findet er seine Meinungen an einen harten unbiegsamen Buchstaben gebunden und wünschte, man hätte ihnen doch lieber den lebendigen Meinungsrichter gelassen, ähnlich wie Lessing sich an Stelle der vielen protestantischen Päpstchen auch lieber den Papst wieder zurückwünschte. Der wäre, meint Fichte etwas kühn, durch keinen Widerspruch gereizt, wenigstens in einiger Entfernung dem Gange des menschlichen Geschlechtes gefolgt und wir wären heute weiter. Man sieht, Fichte verwickelt sich hier selbst in Widersprüche. Will man Luther einmal so, wie er erst tat, als Erzieher und als Bahnbrecher des freien Denkens gelten lassen, so müßte man billigerweise ein ähnliches Verdienst den von Fichte verworfenen „inkonsequenten" Theologen zuerkennen und müßte in der Herrschaft des einen Papstes über die Meinungen aller Menschen unweigerlich das gefährlichste Prinzip sehen. Eine solche historisch pädagogische Betrachtung liegt aber Fichte noch ganz fern. Er will nur in selbstgewissem aus seinen persönlichen Erfahrungen erklärlichen Zorn die Kirche überhaupt als schädliche Institution brandmarken und vernichten, nicht aber verstehen und weiterentwickeln helfen. Es ist ein Echo von Voltaires écrasez l'infame, das hier, wenn auch etwas verhalten, anklingt.

Da die Autorität der verschiedenen Kirchen in keiner Weise nach Vernunftgründen gegeneinander abgewogen werden kann, so bleibt zu ihrer Bewertung schließlich nur ein Zählen der Stimmen übrig. Und wenn man denn schon einer Kirche zu bedürfen meint, dann wird man klugerweise die römisch-katholische wählen müssen. Mit dieser Schlußfolgerung setzt Fichte seiner gleichgültig kalten Verspott-

ung der Kirche die Krone auf. „Ich will selig werden, das ist mein letzter Endzweck; alle Kirchen versichern, daß das nicht durch eigene Vernunft und Kraft, sondern allein durch den Glauben an sie möglich sey. Ich muß also, ihrer eigenen Versicherung nach, glauben, wenn ich selig werden will. Alle drei lehren, daß man in der römischen Kirche selig werden könne; trete ich, um selig zu werden, in die römische Kirche, so glaube ich allen dreien; ich werde demnach nach Versicherung aller dreier selig. Die römische Kirche lehrt, daß man in den beiden übrigen nicht selig werden könne; bin ich in einer von diesen beiden und glaube dennoch selig zu werden, so glaube ich einer Kirche nicht. Ich werde demnach nach der Versicherung einer Kirche nicht selig. Wenn die verschiedenen Autoritäten nicht abgewogen werden sollen — das könnte nur durch Vernunftgründe geschehen, deren Gebrauch untersagt ist —, so bleibt nichts übrig, als die Stimmen zu zählen. Wenn ich in der römischen Kirche bin, so werde ich durch alle Stimmen selig, wenn ich in einer andern bin, nur durch zwei und durch eine verdammt. Ich muß nach der Lehre aller Kirchen die größere Autorität wählen. Ich muß also nach der Lehre aller Kirchen in die römische Kirche eintreten, wenn ich selig werden will."[10])

Der berechtigte Kern in dieser Satire — denn nur als solche kann die angegebene Stelle wohl gewürdigt werden — ist die Warnung vor allzu blindem Autoritätsglauben und allzu einseitiger Ausschaltung der Vernunft in den Fragen der Religion. Andererseits, wenn das Seligkeitsbedürfnis so wenig ernsthaft genommen wird wie hier, und auch die pädagogisch-moralische Bedeutung, die im Versuch der Kritik der Offenbarung noch wichtig schien, bei dieser Beurteilung der Kirchenlehren kaum noch einen Platz behält, so bleibt eben tatsächlich der Kirche gar kein zureichender Existenzgrund mehr übrig. Und das ist wirklich Fichtes Meinung. Der Mensch kann ohne sie auskommen und ist eigentlich erst außerhalb ihrer ganz, was er sein soll. „Jeder Mensch wird wieder frei, sobald er frei werden will und hat das Recht Verbindlichkeiten, die er sich selbst auflegte, sich auch selbst wieder abzunehmen. Jeder kann demnach der Kirche den Gehorsam aufkündigen, sobald er will und die Kirche hat ebensowenig das Recht, ihn durch physische Mittel zu nöthigen, in ihrem

Schoße zu bleiben, als sie jenes hatte, ihn durch dergleichen Mittel zu nöthigen, in dieselbe zu flüchten. Der Vertrag ist aufgehoben; er gibt der Kirche ihren himmlischen Schatz, den er noch nicht angegriffen hat, unversehrt zurück und läßt ihr die Freiheit, alle ihre Zornschalen in der unsichtbaren Welt über ihn auszuschütten. . . . Jeder Ungläubige, den bei fortdauerndem Unglauben die heilige Inquisition hingerichtet hat, ist gemordet. Und die heilige apostolische Kirche hat sich in Strömen unschuldig vergossenen Menschenblutes berauscht. Jeder, den die protestantischen Gemeinen um seines Unglaubens willen verfolgt, verjagt, seines Eigentums, seiner bürgerlichen Ehren beraubt haben, ist unrechtmäßig verfolgt worden; die Tränen der Witwen und Waisen, die Seufzer der niedergetretenen Tugend, der Fluch der Menschheit lastet auf ihren symbolischen Büchern."[11])

Der Kirche gegenüber wird sogar der einst so verächtlich behandelte Staat gelegentlich als Schützer und wahrer Kulturträger angesprochen. Zunächst soll er sich von der Kirche vollständig trennen. Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren ausgeschlossen. Der Staat gebietet nur in der sichtbaren Welt. So könnte es eigentlich niemals Streit zwischen beiden Gewalten geben, wenn jede die Grenze des andern gehörig respektierte, wenn die Kirche nur mit Fluch und Verdammnis bestrafte und dem Staate alle Strafen an Leib und Gut überließe. Der Staat kann nach Fichte auch nicht durch ein Bündnis mit der Kirche gewinnen. „Er hat keine so unsichere Herrschaft, wie die Kirche über die Gewissen; er gebietet über Handlungen, die sich in der sichtbaren Welt zeigen, und seine Gesetze müssen so eingerichtet seyn, daß er auf den Gehorsam gegen dieselben sicher rechnen kann. Keins muß unbestraft übertreten werden können. Er muß auf den Erfolg jeder Handlung, die er geboten hat, sicher rechnen können, wie man in einer wohlgeordneten Maschine auf das Eingreifen eines Rades in das andere sicher rechnen kann. . . . Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt uns nichts weiter, als daß er lahm ist. Wer uns um Gottes und unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht uns, daß er selbst nicht die Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen; sonst

würde er es thun, ohne Gott zu Hilfe zu rufen." ... Wenn die Regierungen die Bezahlungen in jenem Leben anweisen, um in diesem uns desto mehr abnehmen zu können, oder mit der Hölle drohen, wenn wir uns ihren Ungerechtigkeiten nicht unterwerfen wollen, was glauben sie dann? Entweder nicht Himmel noch Hölle, oder Sie denken für ihre Person die Sache mit Gott wohl abzumachen. Wie nun, wenn wir ebenso klug sind wie sie?"[12])

Mit boshaftem Geschick zeichnet Fichte, um die Verquickung von Kirche und Staat recht lächerlich zu machen, die Karikatur des protestantischen Fürsten als Bischof der Landeskirche. „Eine und eben dieselbe physische Person kann allerdings Fürst seyn und Bischof seyn. Aber die Verrichtungen des Fürsten sind andere, als die des Bischofs. Und keiner darf den anderen bestechen. In einer und eben derselben Handlung kann man nicht beides zugleich seyn —, nun haben die protestantischen Fürsten sich sagen lassen, daß sie zugleich Bischöfe seyen. Und eifrig, wie sie sind, wollen sie auch ihre bischöflichen Pflichten erfüllen. Die Reinigkeit des Glaubens liegt ihnen am Herzen und diese wird, wenigstens ihren geringen Einsichten nach, verfälscht. In gerechtem Ingrimme tappen sie um sich, ergreifen, was ihnen unter die Hände kommt und schlagen drein. Es war der Scepter. Aber ist der Scepter dazu? Der Hirtenstab sollte es seyn. Sind sie Bischöfe, so mögen sie den Ungläubigen verfluchen, verdammen, des Himmels verweisen und in die Hölle gefangen setzen. Sie mögen Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt seyn will, um selig zu werden; aber die Macht des Staates dürfen sie nicht gegen ihn brauchen, sonst fleht er den Staat um Schutz an — den Staat? ach, in welche Hände sind wir gerathen. Es ist der Staat selbst, der im Namen Gottes auf uns zuschlägt." Und die Anmerkung zu dieser Stelle ist nicht weniger scharf: „Wenn es nun den Fürsten ein wahrer Ernst wäre, für die künftige Seligkeit ihrer Untertanen nach ihrer Art zu sorgen, sollte man dann nicht wenigstens ihre gute Absicht ehren? Vielleicht; aber ihren Verstand und ihr Gerechtigkeitsgefühl sicher nicht. Jeder hat das Recht, die Mittel zu seiner Seligkeit selbst zu suchen, zu prüfen, zu wählen. Und er duldet mit seinem vollen Rechte keine fremde Hand auf diesem seinem eigentümlichen Boden. Und warum

wollen denn nun eigentlich die Fürsten ihre Untertanen so gern selig haben? Ob das in der Regel wohl aus bloßer reiner Liebe zu ihnen, oder ob es nicht bisweilen aus Selbstliebe geschieht? Wie kommt es doch, daß es meist eben die vierzehnten Ludwige und ihresgleichen sind, die so angelegentlich für anderer Seligkeit sorgen? Solche Fürsten wissen an ihren Untertanen alles zu brauchen. Die sterblichen Leiber derselben haben sie Glied für Glied schon so hoch in Anschlag gebracht, daß an diesen weiter kein großer Gewinn zu machen ist — Aber, sagt ihnen ihr Gewissensrath, haben ihre Untertanen nicht auch eine unsterbliche Seele? Und auf diese willkommene Erinnerung entwerfen sie geschwind einen Plan, sie noch im ewigen Leben zu benutzen und selbst dem lieben Gott die Seelen derselben so teuer als es gehen will, zu verhandeln."[13])

Aber nicht einmal Fichte bringt es fertig, Staat und Religion, Fürst und Kirche vollständig voneinander zu trennen. Wird auch die positive Aufsicht des Staates über die Glaubensmeinungen seiner Untertanen als Schwäche und Unklugheit betrachtet, so muß ihm doch der Freidenker, und gerade er, wenigstens eine negative Aufsicht zugestehen. Wenn der Staat von gewissen Meinungen üble Folgen befürchtet, dann muß er dagegen einschreiten können. So soll er denn auch nach Fichte alle diejenigen, die bekanntermaßen einer solchen üblen Meinung zugethan sind, von der Fähigkeit Bürger zu werden, ausschließen. Der Staat mag bestimmen, was man nicht glauben dürfe, um des Bürgerrechts fähig zu sein. Fichte sucht das durch ein Beispiel zu veranschaulichen: „Ich sehe wohl ein, warum ein weiser Staat keinen konsequenten Jesuiten dulden könne, aber ich sehe nicht ein, warum er den Atheisten nicht dulden sollte. Der erstere hält Ungerechtigkeit für Pflicht, das setzt den Staat in Gefahr; der letztere anerkennt, wie man gewöhnlich glaubt, gar keine Pflicht: Das verschlägt dem Staate gar nichts, als welcher die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingt, man mag sie nun gern vollbringen oder nicht."[14])

Muß man erst noch die Gegenfrage stellen, warum denn der Staat den Jesuiten nicht ebenso mit physischer Gewalt, trotz seiner Ueberzeugung, zur Pflichterfüllung nötigen könne? Wenn Fichte noch nach dem Vorbilde Rousseaus die Unduldsamkeit statt der Ungerechtig-

keit genannt hätte! Dann ließe sich sein negatives Aufsichtsrecht des Staates eher begreifen, obzwar man dann auch die Frage noch offen lassen müßte, ob das Verhältnis zwischen den positiven in der Religion lebendigen Kräften und dem Staate ausreichend bestimmt wäre. Man spürt vielleicht an keiner Stelle deutlicher als hier, wie sehr der junge Fichte noch von der rein negativen Tendenz beherrscht ist, alle ihn störenden Gewalten des Staates und der Kirche zu beseitigen, statt positiv darauf hinzuarbeiten, sie zu verstehen und zu fördern. Seine Freude an der rein logischen Zerpflückung der Gegner erinnert oft stark an die Sophisten des Altertums und ihre blendenden Trugschlüsse. Der Fehler liegt meistens darin, daß die so unwiderleglich scheinenden Schlußketten an bestreitbare Voraussetzungen angeknüpft werden. Es ist Fichtes Rationalismus, der auch hier der Kirche und Religion gegenüber versagt. Viel tiefer als es der Rationalismus Wort haben will, ragt das Irrationale in unsere sichtbare Welt herein. Mag Fichtes derb nüchterne Auffassung von der Kirche, gewissermaßen als einer Versicherungsanstalt für das ewige Leben, manche Kreise von Gläubigen nicht ganz zu Unrecht treffen; hinter dem Verhältnis von Religion und Leben, von Kirche und Staat stehen letzten Endes doch viel gewaltigere Probleme, die mit einer so leichten Trennung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren, der vernünftigen und der unvernünftigen Welt nicht gelöst sind. Hier bedurfte und erfuhr Fichtes eigene Anschauung noch die mächtigste Vertiefung. Ist es doch gerade das Verhältnis von Staat und Kirche, ihre Vereinigung in der Idee des Gottesstaates, was den Inhalt seiner reifsten und letzten Schriften füllt. Fürs erste allerdings genoß er den Stolz, die beschwerliche, ihn und andere so oft drückende Kirche logisch und moralisch ebenso radikal beseitigt zu haben, wie alle anderen ihm im Wege stehenden reaktionären Mächte der Zeit.

8. Kapitel.

Schule und Bildung.

In seinen Ausführungen über die Kirche hat Fichte die Kraft der religiösen Meinungen auf die Seele der Menschen vorwiegend von der negativen Seite aus beleuchtet. Man muß bei diesen Betrachtungen hauptsächlich an Aberglauben, Fanatismus und Unduldsamkeit denken, um Fichte recht zu verstehen. Das sind Faktoren, die in der Tat dem Staate gefährlich werden können, auch wenn der Staat von seinen Untertanen nicht mehr fordert, als ihm zukommt. Damit, daß der Staat den Trägern solcher gefährlichen Meinungen das Bürgerrecht verweigert, ist aber die Gefahr schließlich doch noch nicht beschworen. Das sieht auch Fichte ein, und in diesem Zusammenhange geschieht es, daß er sogar zu einigen, wenn auch wenig energisch vertretenen, positiven Forderungen an Staat und Gesellschaft kommt. Der Staat soll nämlich die bedenkliche religiöse Schwärmerei mit denjenigen Waffen bekämpfen, die uns ganz eigentlich gegen sie gegeben sind: mit kalter, gesunder Vernunft, so daß er nur desto mehrere und zweckmäßigere Anstalten zur Aufklärung und Geisteskultur seiner Bürger zu treffen habe; und daß er auf diese Art vor religiöser Wut sich immer sicherer stellen werde."[1]) Also die richtige Einsicht, daß Vorbeugen besser ist, als einen einmal eingerissenen Schaden wieder beseitigen zu wollen. Eine einseitige Begründung für Erziehungsansprüche des Staates, aber doch immerhin eine Begründung dieses positiven staatlichen Anspruchs. Leider wird aber nicht einmal diese einseitige Begründung in ihrer ganzen Fruchtbarkeit und Tragweite erschöpft. Noch ist das Vertrauen Fichtes zum Staat nicht stark genug, ein ausführliches nationales Erziehungsprogramm zu tragen. Der spätere Redner an die deutsche Nation, der berufene deutsche Erbe des Schweizers Pestalozzi, irrt noch weit ab von den Bahnen,

auf denen er später so Großes und Bleibendes wirken sollte. Nur wie fernes Wetterleuchten blitzen die späteren Ideen hier und da einmal verloren in den „Beiträgen" auf. Fichtes Gegensatz zur Kirche verlangte eigentlich die Staatsschule; denn wer anders als der Staat könnte den kirchlichen Parteien und den kirchlichen Einseitigkeiten gegenüber Träger einer so allgemein wichtigen und allgemein nötigen Organisation wie es Erziehung, und Aufklärung, wie es die Schule ist, sein? So schreibt er selbst, wenn auch ein wenig zögernd: „Kleinere oder größere Gesellschaften im Staate oder, wenn wir wollen, der Staat selbst, kann Anstalten zur Belehrung der Menschen oder Bürger über die Sittenlehre oder auch über das, was bloß glaubwürdig ist (im Gegensatz dessen, was man weiß), oder überhaupt zur Geistesaufklärung errichten." „Die Kirche ist aufs Glauben, diese Anstalten sind auf das Forschen aufgebaut; die Kirche hat die Wahrheit, diese suchen sie. Die Kirche fordert gläubiges Annehmen; diese suchen zu überzeugen, wenn sie können, und lassen es, wenn sie nicht können; sie fragen keinen aufs Gewissen, ob er überzeugt sey oder nicht, sondern überlassen das jedem selbst; die Kirche macht selig oder verdammt, diese Anstalten überlassen jedem, was er seyn wolle oder könne; die Kirche zeigt den unfehlbaren Weg zum Himmel, diese Anstalten suchen jeden so weit zu bringen, daß er ihn selbst finden könne."[2]) In gleichem Sinne wird dem verfinsternden Dasein der Kirche ein andermal das aufklärende Dasein der wahren Volkslehrer gegenübergestellt." Die Hochstifter habe sich daher die Kirche ebenso wie der Adel zu Unrecht angemaßt. Es müßten dieselben vielmehr der Volksaufklärung zugute kommen. „Solange es in diesen Staaten entweder noch unmittelbare Volkslehrer gibt, die in dem drückendsten Mangel schmachten, oder solange es noch eigentliche Gelehrte gibt, die für die Verdienste, welche sie für die Wissenschaften und dadurch mittelbar um die Volksaufklärung haben, kümmerlich oder gar nicht belohnt sind; oder solange noch wichtige Unternehmungen für die Erweiterung der menschlichen Kenntnisse aus Mangel an Unterstützung unterbleiben müssen —, wie kann doch solange der Adel unverschämt genug seyn, jene Güter zur Behauptung seines Standes annehmen zu wollen? Dies ist die wahre Bestimmung der Einkünfte der Hochstifter: Zuerst verhältnismäßige Besoldung

der Volkslehrer; wenn davon noch etwas übrig ist, Belohnung der Gelehrten und Beförderung der Wissenschaften".[3]) Hier vernehmen wir einmal ein schwaches Echo der philanthropischen Bestrebungen, können an Schlözers Hochschätzung des Volkslehrers[4]) und auch an Rehberg denken, der betreffs der kirchlichen Stifter genau die gleiche Forderung erhebt, wie hier Fichte, daß sie der Volksbildung dienen müßten,[5]) denn gegen den Willen des Staates könne keine Korporation ewig dauern. Nur sei eben Bedingung, daß auch bei ihrer Auflösung ihre Mittel noch insofern im Sinne der Stifter verwandt würden, daß sie gemeinnützigen Zwecken zugewandt würden.[6])

Aber neben dieser kurzen Vorausnahme eines später ausführlich entwickelten Programms enthalten die „Beiträge" im allgemeinen dann doch nur die herbsten Ergüsse gegen alle Erziehungsversuche und Unterrichtsanstalten des Staates und verwerfen die Staatsschule schließlich völlig. Wenn der Staat die Anerkennung fordert, daß man ihm seine Kultur, seine Bildung verdanke, so scheint es zunächst, als blieben wir dadurch tatsächlich ihm zeitlebens etwas schuldig, selbst wenn wir sonst alle Bande, Fichtes Wünschen entsprechend, abstreifen könnten. Fichte aber will im Widerspruch zu Rehberg[7]) selbst jenes Band nicht gelten lassen: „Also hast du mich, fragt er, zu dem Endzwecke gebildet, o Staat, daß ich dir für deine Zwecke nützlich würde, nicht mir für die meinigen? du hast mich behandelt wie ein Stück rohe Materie, das dir zu etwas nütze seyn sollte. Jetzt gebe ich selbst mir Zwecke auf und will sie selbst ausführen, dazu hast du mich nicht gebildet, sagst du — also habe ich diese Art von Kultur nicht von dir, und gebe sie nicht zurück. Wenn du mir nur diese lassen mußt. Die für deine Zwecke, ich will dir mein Ehrenwort geben, sie nie zu gebrauchen. Die Bildung, die du mir gabst, gabst du mir also nur unter der Bedingung, daß ich auf immer der Deinige sey? Hast du mich denn gefragt, ob ich diese Bedingung eingehe? Habe ich denn die Sache überlegt und gesagt, ja? Ich komme hungernd herab in die Herberge der Pilger. Ich finde gerade vor meinem Platze ein rothes Linsengericht, nehme es begierig an mich, und danke in meinem Herzen dem unbekannten großmüthigen Geber. Du fällst aus deinem Schlupfwinkel heraus, ergreifst mich und sprichst: Du bist mein, warum hast du dies Gericht gekostet? Es war der Kauf-

preis für deine himmlische Erstgeburt. — Das ist weder großmüthig noch gerecht." [8]) Die Kultur lasse sich dem Menschen nicht so aufhängen wie ein Mantel auf die nackten Schultern eines Gelähmten. „Gebrauche deine Hände, greif zu und halte fest und schmiege das Gewand in alle die eigenen Biegungen deines Wuchses: oder du wirst ewig Blößen geben und frieren." Und dann klingt der echte Fichtesche Stolz durch: „Was ich bin, verdanke ich zuletzt mir selbst, wenn ich für mich etwas bin. Bin ich nur mit, in oder an anderen etwas — ein Hausrath, der das Zimmer putzt und selbst wieder vom Zimmer seinen höchsten Reiz entlehnt, oder ein Degen, der nur in der belebten Hand verwundet, oder eine Flöte, der ihre süßen Töne erst der Mund ihres Virtuosen einhauchte, so seyd sicher, daß ich nicht selbst aus eurem Zimmer gehen, eurer Hand mich entwinden, von eurem Munde mich abziehen werde. Hast du mich dazu gemacht, o Staat? Und habe ich mich dazu machen lassen? So magst du das vor einem andern Richterstuhle verantworten; ich wenigstens werde dich nie zur Rechenschaft ziehen — Wer seine Kultur gegen den Staat wendet, der hat sie nicht vom Staate: und wer sie vom Staate hat, wendet sie nicht gegen den Staat." [9]) Die Fürsten brauchten sich deshalb von niemandem Vorwürfe machen zu lassen dafür, daß sie den Fortschritt der Menschheit noch nicht genug gefördert hätten, denn das sei gar nicht ihre Schuld, sondern die Schuld der Menschen selbst, die die vorhandenen Mittel der Bildung nicht gründlich gebraucht hätten. Es erscheint also hier in erster Linie die Sache jedes Individuums selbst, für seine Bildung zu sorgen. Was der Staat für die Bildung tut, erscheint Fichte nur verdächtig. Er ginge nur darauf aus, die Willensfreiheit in der Menschheit zu Gunsten der Fürsten zu vernichten. „Wir kämpften mit euch um dieselbe, und wenn wir in diesem Kampfe stärker wurden, so geschah euch damit sicher kein Dienst — Es ist wahr, um euch volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihr habt einige unserer Kräfte sogar absichtlich kultiviert, aber nicht damit wir für unsere Zwecke, sondern damit wir für die eurigen tauglicher würden." Höhere gemeinsame Zwecke, die über denjenigen des Individuums und denen des Fürsten stehen, sieht Fichte hier noch nicht. „Ihr ginget mit uns ganz so um," sagt er von den Fürsten, „wie wir mit uns selbst hätten umgehn sollen,

Ihr unterjochtet unsre Sinnlichkeit und zwanget sie, ein Gesetz anzuerkennen. Nachdem ihr sie unterjocht hattet, bildetet ihr sie zur Tauglichkeit für allerlei Zwecke: Soweit war alles recht, und wäret ihr hier stehen geblieben, so wäret ihr wahre Vormünder der unmündigen Menschheit geworden. Nun aber sollte eure Vernunft und nicht die unsrige, euer: Ich will; und nicht das unsre der obere Beherrscher seyn, welcher dieser gezähmten und gebildeten Sinnlichkeit ihre Zwecke bestimmte. Ihr ließet uns in mancherlei Wissenschaften unterrichten, deren Form und Inhalt schon nach euren Ansichten eingerichtet waren, damit wir lenksamer für sie würden. Ihr ließet uns mancherlei Künste lehren, damit wir euch und diejenigen, die euch umgeben, entweilen könnten, oder damit ihr euch und den Werkzeugen der Unterdrückung in euren Händen, wo eure Hände selbst nicht hinreichen konnten, den Prunk verschafften, womit ihr die Augen des Pöbels blendet. Ihr unterwieset endlich Millionen — und das ist das Meisterstück, worauf ihr euch am meisten zugute thut — in der Kunst sich auf einen Wink rechts und links zu schwenken, aneinander geschlossen wie Mauern, sich plötzlich wieder zu trennen und in der fürchterlichen Fertigkeit zu würgen um sie gegen alles zu brauchen, was euren Willen nicht als sein Gesetz anerkennen will. Das sind soviel ich weiß, eure absichtlichen Verdienste um unsre Kultur. Dagegen habt ihr von einer anderen Seite sie absichtlich gehindert, unsre Schritte aufgehalten und Fußangeln auf unsre Bahn geworfen." [10]) Es ist wieder bezeichnend für Fichtes Denkweise, wie er gegenüber der theoretischen Belehrung die Willensfreiheit, also das ethische Moment in den Vordergrund rückt. Umso leichter fällt ihm dann die Geringschätzung dessen, was die Staats- oder Fürstenschule zu leisten vermag. Immerhin bleibt ja auch so wenigstens eine kleine Anerkennung noch übrig: in der Unterdrückung der Sinnlichkeit, worunter Fichte alle selbstischen Interessen versteht, zu Gunsten eines Gesetzes, könnte auch das Individuum nicht besser verfahren als die Staatsschule. Nur verliert diese Anerkennung bei Fichte ihren Wert wieder dadurch, daß er zwischen dem Gesetz und der Vernunft des Fürsten einerseits und dem Sittengesetz und der Vernunft des Individuums andererseits noch keine Beziehungen erkennt. Und eine richtige Einschätzung des Wertes der militärischen Erziehung liegt ihm

natürlich umso ferner, da er ja, wie wir sahen, den Krieg an sich verwirft und in seiner historischen Begründung absolut nicht begreift.

Auch hier wird uns durch einen Blick auf Fichtes persönliche Erfahrung das Verständnis seiner Stellungnahme erleichtert. In Wahrheit verdankte er der Fürstenschule von Pforta nicht wenig. Aber allerdings stimmt ja auch dies, daß Fichte daneben sehr seine eigenen Wege suchte und selbst aus der offiziellen Schullektüre sehr vieles herauslas, was mit den seitens des damaligen Staates erwünschten Gesinnungen, mit dem ganzen offiziellen Geist jener Zeit des Absolutismus schlechterdings nicht in Einklang zu bringen war. Wenn schon dieser Umstand in Fichte das Bewußtsein stark werden ließ, eigentlich doch nur sich selbst das Beste seiner Bildung, die Selbstständigkeit seiner Urteile zu verdanken, so wuchs dieses Bewußtsein noch mehr durch die selbstgewählte heimliche Lektüre solcher Bücher, die in der Schule geradezu verboten waren. Ferner wird immer bestehen bleiben, daß selbst die beste Schule demjenigen Individuum nichts gibt, das nichts nehmen will oder kann. Es gibt geistig kein Empfangen, das nicht zugleich ein Erarbeiten wäre, kein Wachsen, das nicht zugleich ein Gestalten erforderte. Und gerade je aufdringlicher der Absolutismus und die Aufklärung das Verdienst des gebenden Teiles der Schule fast ausschließlich betonte, umso begreiflicher wird der Protest eines geistig bedeutenden, eigenartigen Individuums gegen diese Auffassung, die ihm seine eigenen Leistungen allzu verächtlich machen wollte. Es sprach sich darin zugleich ein gewisser Gegensatz gegen das pädagogische Gemeinnützigkeits- und Patriotismusideal im Sinne der Philantropen aus. Hier redete eine starke Natur, die zunächst nur einmal mit sich selbst, mit ihrer eigenen sittlichen Vervollkommnung zu tun haben wollte, ohne vorerst noch zu merken, wie auch in diesem Ziele doch immer Staat und Mitmenschen eigentlich schon miteinbegriffen werden müßten.

Nicht einmal die Möglichkeit, für die Aufklärung ihres Volkes etwas zu tun, will Fichte den Fürsten und Regierungen hoch anschlagen. Wir sahen ja schon, wie das, was der Fürst für die Wahrheit tun könnte, nach Fichte eigentlich nicht mehr war, als das, was auch jeder andere für sie zu tun vermag, außer daß sie vielleicht den größeren Glanz ihrer Stellung, der in den Augen der weniger weit

sehenden Menschen immer noch etwas bedeutet, für die Verbreitung der Wahrheit nach Fichte nutzbar machen könnten. An die materiell größeren Hilfsmittel der Fürsten denkt Fichte nicht. Und so diente sein ganzer wohlgemeinter Rat fast mehr dem Zweck, die Fürsten an ihre Ohnmacht auch auf diesem Gebiet zu erinnern, als der ernstlichen Absicht, ihre Mitarbeit für Aufklärungszwecke zu gewinnen.

Gegenüber der elterlichen Erziehung läßt sich Fichte durch seinen Gegensatz zum Staat zu einem Optimismus hinreißen, der trotz seiner Rousseauverehrung bei einem so weit herumgekommenen Hauslehrer, der selbst über schlechte Erfahrungen in dieser Beziehung mehr wie einmal sich beklagt, immerhin überrascht. War er doch in Zürich beispielsweise mit den Eltern seiner Zöglinge, der Gastwirtfamilie Ott so unzufrieden gewesen, daß er die Eltern fast mehr als die Kinder in die Lehre genommen und ihre pädagogischen Irrtümer in einem eigenen Tagebuch der gründlichsten regelmäßigen Zensur unterworfen hatte. Und auch aus seinem späteren Briefverkehr ersehen wir, daß er des Hofmeisterlebens gründlich überdrüssig ist, daß er sich höchstens aus Not wieder einmal dazu entschließen kann, und daß er selbst die Möglichkeit, als Fürstenerzieher eine Anstellung zu finden, durch überspannte Bedingungen leichten Herzens vereitelt. Dafür, daß er auch sonst nicht immer die besten Erfahrungen mit den Eltern gemacht haben muß, spricht doch auch das spätere Urteil in seinen Reden an die deutsche Nation. Man muß also seinen Aeußerungen in den „Beiträgen" die allgemeine Oppositionsstimmung gegen den Staat zugute halten. Es könnte da scheinen, als ob neben der natürlichen Neigung und Befähigung der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder gar keine anderweitige Fürsorge für diese mehr nötig wäre. „Ich will hier nicht des Grundzuges in der sinnlichen Natur des Menschen gedenken, daß sie vor der Hülflosigkeit ihre ganze Stärke auszieht und bei ihrem Anblicke nichts fühlt, als Erbarmen gegen die Schwäche. Ist es der Staat, der diesen Zug in unser Inneres zog? Ich will nicht des animalischen Instinktes im Menschen gedenken, das aus sich oder aus seinem Weibe geborene zu lieben. Ist es der Staat, der ihn uns einprägte? Ich will nicht erinnern, daß der Augenblick der Erscheinung eines Menschen für ein menschliches Wesen notwendig ein Augenblick der Freude ist, weil derselbe es

einer drückenden Bürde und quälender Schmerzen entlastet — will nicht erwähnen, daß der erste Zug aus der Brust meiner Mutter mich mit einem menschlichen Wesen in das süße Verhältnis des gegenseitigen Wohlthuns versetzte. Sie gab mir Nahrung und ich entledigte sie einer Last. Ist es der Staat, der dieses heilige Naturgesetz gab?"[11]) Und wie als sinnliches Wesen, so soll der Mensch auch als Geist nach Fichte sogleich die Helfer finden, deren er bedarf. „Man dürfte sagen, niemand werde sich leicht mit der Vormundschaft für Unmündige befassen, da unserer eigenen Deduktion nach die Last derselben weit größer sey, als der geringe Vortheil, wenn nicht der Staat wohlthätig ins Mittel getreten und es den Eltern zur bürgerlichen Pflicht gemacht hätte. Aber da zeigt sich wieder euer Mißtrauen gegen die menschliche Natur, die ihr nicht aufhört zu verleumden, nachdem ihr sie durch eure bürgerlichen Verordnungen, die unaufhörlich in fremde Grenzen eingreifen, erst verdorben habt. Jeder Grundzug derselben ist gut und nur durch ihre Ausartung werden sie schädlich. Jeder mag gern der Obere sein, mag lieber beschützen als beschützt werden. Er erhebt sich dadurch in seinen eigenen Augen und bekommt vor sich selbst eine gewisse Wichtigkeit. Jeder mag gern in anderen sich wieder darstellen und ihre charakteristischen Eigenheiten zum Abdrucke der seinigen machen. Diese, solange sie nicht in die Freiheit anderer eingreifen, trefflichen Grundzüge, würden uns immer antreiben, uns der Unmündigen anzunehmen und uns selbst in ihnen wieder darzustellen und uns vor unseren eigenen Augen zu erheben, wenn ihr nicht das unselige Geheimnis gefunden hättet, uns die Schande der Erniedrigung ehrenvoll, und den Schein in anderer Augen angenehmer zu machen, als die Ehre in den unsrigen, kurz, wenn ihr nicht unseren edlen Stolz aus unserer Seele getilgt hättet, um eure kleinliche Eitelkeit an seine Stelle zu setzen."[12])

Wenn der Staat die Erziehung so verordnet hat, daß diese schließlich nur dazu dient, den Menschen zu einer Maschine zu machen, so ist das ein Verbrechen, aber kein Verdienst. In den niederen wie höheren Schulen des Staates ist dessen Werk doch hauptsächlich nur, „was den Geist niederdrückt und seine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchische Disziplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, weil es alt ist, vorgeschriebene Lehr-

bücher und Lehrgänge. . . ."[13]) Fichte meint, daß er „ohngeachtet der weisen staatlichen Fürsorge doch nie weder gelehrt noch klug geworden wäre," wenn er nicht seine eigenen Kräfte gebraucht hätte. Und nun folgt jene schwungvolle Verklärung des Lehrerberufs, die trotz aller Mängel der „Beiträge" doch schon den prophetischen Pädagogen der werdenden deutschen Nation vorausahnen läßt, und deren tiefer Wahrheitsgehalt unabhängig von dem Zusammenhang gilt, in dem sie hier steht. Gewiß, die Erziehung der heranwachsenden Generation wäre nimmer gewährleistet, wenn wir uns nach Fichtes hier noch vertretener Anschauung damit begnügen wollten, zu warten, bis sich freiwillig die nur von Gott dazu berufenen Erzieher zu unsern Kindern finden wollten. Wir müssen die Fürsorge des Staates für die Erziehung gewaltig viel höher einschätzen. Fichte hat da ja selbst später gründlich umgelernt. Aber es wird immer zu Recht bestehen bleiben, daß das innerste Glück des Lehramts und sein größter Erfolg nicht von den, wenn auch noch so förderlichen Maßnahmen des Staates, sondern in letzter Linie von der inneren Berufenheit der Lehrenden abhängt. Sie zu finden und an sich zu ziehen, kann der Staat viel tun; machen kann er den rechten Geist nicht. Fichte schildert ihn folgendermaßen: „Berufen also und besoldet hat er unsere Lehrer? Sein Ruf war es, der jene Fähigkeit, in unser Inneres einzudringen, und ihren Geist in uns überzuflößen; jene zärtliche Theilnahme an uns, als an Kindern ihres Geistes über sie ausgoß? Sein kärglicher Sold war es, der sie für die tausend Unannehmlichkeiten ihres Standes, für alle die Sorgen und anhaltenden Mühen, die sie ertrugen, entschädigte; für die Behauptung des menschlichen Geistes auf dem errungenen Standpunkte, oder auch wohl für den mächtigen Fortstoß, den sie ihm gaben, bezahlte? O, glaubt doch dem Staate eher alles andere als dieses. Wen sein heller und biegsamer Geist und sein für Menschenwerth warm schlagendes Herz nicht längst zum Menschenlehrer verordnete, den macht keine Vokation dazu; sie kann nichts weiter als einen leeren Platz mit einem Manne besetzen, welcher, wenn er den höheren Ruf nicht längst zuvor erhalten hatte, den Würdigeren verdrängt und seine Stelle vergeblich drückt. Freie Mittheilung der Wahrheit ist das schönste Vereinigungsband, das die Welt der Geister zusammenhält; ein Geheimnis, das niemand kennt, denn

der es empfangen hat. Die Wahrheit ist ein gemeinsames Erbgut dieser höheren Welt, frei wie der Aether, und von Myriaden zugleich zu genießen, ohne sich zu verzehren. Ihr händigtet mir mein Antheil davon ein, nicht als mein Eigenthum, sondern als ein auf eure späteren Nachkommen zu überlieferndes heiliges Unterpfand. Ich werde, ich muß es abliefern; wohl mir, wenn es in meinen Händen gewuchert hat; nur dadurch kann ich meinen Platz in der Welt der Geister bezahlen. Ich bezahle allerdings eine Schuld, aber nicht an dich, o Staat, dein Reich gehört nicht zu der Welt, mit der ich in Abrechnung stehe. Du redest von Besoldung? Deine Anweisungen gelten nicht in derselben Welt und der Lehrer der Menschheit macht sich durch eine Münze bezahlt, die du nicht ausgeprägt hast. So oft er einem andern die Wahrheit mittheilt, fällt ihm selbst eine neue Beleuchtung darauf, und jeder Schüler, den er zu ihr bekehrt, zeigt ihm eine neue Seite an ihr. Alle Freuden und alle Belohnungen, die du ihm geben kannst, sind nichts gegen diejenigen, die er täglich erneuert schmeckt — Einmütigkeit im Denken hervorzubringen und einen menschlichen Geist mit dem seinigen in Eins zu verschmelzen. Die Aussichten auf diese kurze Spanne eben, die du ihm eröffnen könntest, sind nichts gegen die seinigen, daß die Früchte seiner Arbeiten fortdauern werden in die Ewigkeit, und daß nichts in der unendlichen Reihe der Ursachen und Wirkungen zur Vervollkommnung des Menschengeschlechtes vergehen wird, das er in sie brachte. Der Jünger ist nicht größer als sein Meister, wenn er nichts als Jünger und Lehrling ist und nichts kann, als nachmachen; aber groß und glücklich wäre der Meister, der alle seine Schüler größer machen könnte, als er selbst war. Welch eine Saat von Menschenwerth und Menschenglück aus dem Korne, das er warf, entsprossen, müßte vor seinem Auge dämmern! Gehe doch mein Name verloren und die Sylben desselben rollen nicht über die Zungen der Nachwelt, wenn nur in der großen Kette der Vervollkommnung meines Brudergeschlechtes meine Existenz ein Glied ausmacht, in welches sich Glieder schlingen bis in die Ewigkeit hinaus; wenn es auch keiner weiß, wenn es nur so ist. Nein, Geister der Vorwelt, deren Schatten mich unsichtbar umschweben, Griechen und Römer, an deren noch fortlebenden Schriften mein Geist sich zuerst versuchte; die ihr diese Kühnheit,

diese Verachtung der List, der Gefahr und des Todes, dieses Gefühl für alles, was stark und groß ist, unmerklich in meine Seele hauchtet — und ihr anderen, zum Teil noch lebenden Lehrer, an deren Hand ich noch täglich tiefer in die Natur unseres Geistes und seiner Begriffe einzudringen und von eingewurzelten Vorurteilen mich immer mehr zu entfesseln suche, fern sey von mir der entehrende Gedanke, daß ich alles das durch die paar armseligen Groschen bezahlt habe, die ich für eure Schriften gab. Mein Geist fliegt in dieser Minute sehnend zu euren unbekannten Gräbern oder zu den Städten, wo ihr weilt, und von denen Länder und Seen mich trennen, und möchte gerührt, aber männlich auf eurem Grabe danken oder euch die Hand drücken und euch sagen: ihr seyd meine Väter, Theile von eurem Geist sind in den meinen übergegangen."[14])

Es wird eine Zeit kommen, wo auch Fichte dem Staat auf dem Gebiet der Erziehung mehr zugestehen wird, als an dieser im übrigen schon so groß, so erhaben von den Aufgaben des echten Lehrers redenden Stelle. Es liegt ein Keim zur Lösung des Widerspruchs zwischen dieser pädagogischen Ablehnung des Staates und jener pädagogischen Anrufung gegenüber der Kirche schon in einem Satz wie dem folgenden: „Gib mir die verheißene Kultur. Werde ich durch sie zur Liebe deiner Verfassung gebracht, so hast du ja deinen Zweck erreicht. Werde ich nicht dazu gebracht, so taugt entweder die vorgebliche Kultur nicht, die du mir gabst, und du hast dein Wort nicht gehalten; oder, wenn sie taugt, so muß deine Verfassung nichts taugen. Kann ich dein Geschenk besser anwenden, als zu deiner eigenen Verbesserung?"[15]) Freilich, so vollständig hat sich Fichte zu keiner Zeit, auch später nicht, auch in seinen „Reden" nicht, aus dem rationalistischen in das historische Denken hinübergearbeitet, daß er die ganze Tiefe dieses Gedankens in seinem Erziehungsprogramm erschöpft hätte: die Schaffung der Schule, die weder einfach dem gegenwärtig bestehenden Staate diene, noch blos einer utopischen Vernunftsstaatskonstruktion entspräche, sondern die ein Organ des Wachstums für den Staat sei, des Wachstums aus gegenwärtigen Verhältnissen in zukünftige hinein, ein Organ der Anpassung neuer Generationen nicht nur an die überlieferten, sondern auch an die sich immer neu bildenden Bedingungen des ewig fortschreitenden Kulturlebens der Menschheit.

Wie die Religion, so wird also auch die Bildung völlig zur Privatsache. Um so begreiflicher ist es, daß Fichte nun von dieser freien Bildungsarbeit der einzelnen in aller Ausführlichkeit handelt. Auch wenn wir heute die Schule ganz anders einschätzen als er, bleibt doch noch viel Berechtigtes an dem, was er über die, auch von uns nicht zu unterschätzende Bildungsarbeit außerhalb der Schule zu sagen hat. Freilich, der Zeitlage und seinem eigenen Individualismus entsprechend, ist es auch da vor allem nur wieder die negative Forderung der „Freiheit", die er zu begründen sucht. Gibt es ein Recht, frei zu denken, so gibt es auch ein Recht gemeinschaftlich zu denken, „denn wer das Recht zum Zwecke hat, der hat es auch zu den Mitteln, wenn kein anderes Recht ihm im Wege steht. Nun ist es eines der vortrefflichsten Mittel, sich weiterzubringen, wenn man von anderen belehrt wird; folglich hat jeder ein unveräußerliches Recht, freigegebene Belehrungen ins Unbegrenzte hinaus anzunehmen. Soll dieses Recht nicht aufgehoben werden, so muß auch das Recht des anderen, dergleichen Belehrungen zu geben, unveräußerlich sein." Und nun wieder mit grimmigem Spott: „Ihr erschreckt über die Kühnheit meiner Folgerungen, Freunde und Diener der alten Finsternis; denn Leute eurer Art sind leicht zu erschrecken: ihr hofftet, daß ich wenigstens noch ein bedächtliches „insofern freilich" mir vorbehalten, noch ein kleines Hinterthürchen für euren Religionseid, für eure symbolischen Bücher u. s. f. offen gelassen hätte. Und hätte ich es, so wollte ich es hier euch zu Gefallen nicht öffnen; — eben darum, weil man immer so säuberlich mit euch verfuhr, euch immer zu sehr markten ließ, den Geschwüren, die euch am wehesten thun, immer so bedächtig auswich, an eurer Mohrenschwärze wusch, ohne euch die Haut naß machen zu wollen, darum habt ihr euch so laut gemacht. Ihr werdet euch von nun an daran gewöhnen müssen, die Wahrheit ohne Hülle zu erblicken. — Doch auch ich will euch nicht ohne Trost entlassen. Was fürchtet ihr denn von jenen unbekannten Ländern jenseits eures Horizonts, in die ihr nie kommen werdet? Fragt doch die Leute, die sie bereisen: ob die Gefahr, von moralischen Riesen aufgegessen, von skeptischen Seeungeheuern verschlungen zu werden, so groß sey? Seht doch diese kühnen Weltumsegler ebenso moralisch gesund, als ihr es seyd, unter euch herum-

wandeln. Warum scheuet ihr euch denn so vor der plötzlich hereinbrechenden Erleuchtung, die entstehen würde, wenn jeder aufklären dürfte, so viel er könnte? Der menschliche Geist geht überhaupt nur stufenweise von Klarheit zu Klarheit; ihr werdet in eurem Zeitalter schon noch mit fortschleichen; ihr werdet euer kleines auserwähltes Häuflein und die Selbstüberzeugung von euren großen Verdiensten schon behalten. Und macht derselbe ja bisweilen durch eine Revolution in den Wissenschaften einen gewaltsamen Fortschritt — auch darüber seyd unbesorgt. Wird es um euch herum auch für andere Tag; euch und eure euch so sehr am Herzen liegenden Zöglinge werden eure blöden Augen schon in einer behaglichen Dämmerung erhalten. Ja, es wird zu eurem Troste noch finsterer um euch werden. Ihr müßt das ja aus Erfahrung wissen. Ist es nicht seit der starken Beleuchtung, die besonders seit einem Jahrzehnt auf die Wissenschaften fiel, noch viel verworrener in euren Köpfen geworden als zuvor?"[16]) So hoch erhaben fühlt sich Fichte auf dem Gipfel der Kantischen Philosophie über aller Fürsten- und Staatsweisheit seiner Zeit!

Zu den Gegnern einer unbegrenzten Preßfreiheit gehörte auch Rehberg.[17]) Aber noch nicht gegen ihn ist die „Rückforderung der Denkfreiheit" gerichtet, wo hauptsächlich für jenes Postulat der Zeit gekämpft wird. Rehberg hatte vor allem seine politischen Bedenken Und ganz unbeschränkt kann ja tatsächlich die Presse in ihren Aeußerungen so wenig sein, wie der einzelne Mensch. Gewiß gehörte Rehberg zu den allzu Aengstlichen, die nun im Hinblick auf die furchtbare Entgleisung der Revolution die Grenzen zu eng ziehen wollten. Aber so leicht war die Frage doch auch nicht zu lösen, wie Fichte meinte, daß er die Schäden der unbedingten Preßfreiheit einfach in Kauf nehmen wollte gegenüber dem Vorteil, daß nun der Despotismus nicht mehr seiner Willkür blutige Opfer bringen könne. Von dieser politischen Seite der Denkfreiheit, für die allein Rehberg in Betracht kommt, war schon in anderem Zusammenhang die Rede.[18])

Zu den Leuten, die gegen die freie Meinungsäußerung eingenommen sind, gehören aber auch viele, die vor allem in den beruhigenden Vorstellungen ihres Glaubens nicht durch kritische Einwendungen gestört sein wollen, oder die es doch für grausam halten,

andere darin zu stören. Ihnen entgegnet Fichte: „Der Andere kann dadurch im Genusse seiner auf seiner bisherigen Ueberzeugung sich gründenden Glückseligkeit, in seinen angenehmen Täuschungen, in seinen süßen Träumen gestört werden, sagt ihr mir. Aber wie kann er das durch eine bloße Handlung, ohne mich anzuhören, ohne auf meine Reden aufzumerken, ohne sie in seine Gedankenform aufzufassen? Wird er gestört, so stört er selbst sich, ich nicht ihn. Es ist da ganz das Verhältnis des Gebens zum Nehmen. Habe ich nicht ein Recht, von meinem Brote mitzutheilen, an meiner Flamme sich wärmen, an meinem Lichte anzünden zu lassen? Will der Andere mein Brot nicht, so strecke er seine Hand nicht aus, es zu empfangen. Will er meine Wärme nicht, so gehe er von meinem Feuer. Ihm meine Gaben aufzudringen — das Recht habe ich freilich nicht." . . . Aber „wollt ihr das schönste Band, das Menschen an Menschen kettet, das Geister in Geister überfließen macht, zerschneiden? Wollt ihr den würdigsten Tauschhandel, das freie und frohe Geben und Nehmen des Edelsten, was sie besitzt, der Menschheit rauben?" . . .[19]) Eine der reichhaltigsten Quellen unserer Belehrung und Bildung ist die Mitteilung von Geiste zu Geiste. Das Recht, aus dieser Quelle zu schöpfen, können wir nicht aufgeben, ohne unsere Geistigkeit, unsere Freiheit und Persönlichkeit aufzugeben. Wir dürfen es mithin nicht aufgeben. . . . „Ob wir unsre Gaben aufdringen, wißt ihr wohl selbst. Ihr wißt es, ob wir Aemter und Ehrenstellen an diejenigen vergeben, die sich anstellen, als ob wir sie überzeugt hätten; ob wir diejenigen, die unsere Vorlesungen nicht hören und unsere Schriften nicht lesen mögen, von Aemtern und Würden ausschließen; ob wir diejenigen, die gegen unsere Grundsätze schreiben, öffentlich beschimpfen und fortjagen. Daß man dennoch eure Schriften zu dem Einpacken der unsrigen braucht; daß wir dennoch die helleren Köpfe und die besseren Herzen der Nationen auf unserer Seite und ihr die Einfältigen, die Heuchler, die feigen Schriftsteller auf der eurigen habt, erklärt euch das selbst so gut ihr könnt."[20])

Die Gegner der Denkfreiheit aber haben hier den anderen Einwand bereit, daß sie erklären, es solle ja gar nicht verboten sein, Brot auszuteilen, nur dürfe kein Gift ausgeteilt werden. Dem setzt Fichte einen in vielen Wendungen wieder an Lessing erinnernden Gedanken-

gang entgegen: „Wie wenn das, was ihr Gift nennt, meine tägliche Speise ist, bei der ich gesund und stark bin? Sollte ich vorher sehn, daß der schwache Magen des andern sie nicht vertragen werde? Starb er an meinem Geben oder starb er an seinem Essen? Wenn er sie nicht verdauen konnte, so sollte er sie nicht essen: Gestopft habe ich ihn nicht, dazu habt nur ihr das Privilegium. — Oder gesetzt auch, ich hätte das, was ich dem anderen gab, wirklich für Gift gehalten, ich hätte es ihm in der Absicht gegeben, um ihn zu vergiften — wie wollt ihr mir das beweisen? Wer kann darüber mein Richter seyn, als mein Gewissen? Doch ohne Gleichnis, ich darf zwar die Wahrheit verbreiten, aber nicht den Irrthum. O, was mag doch euch, die ihr dieses sagt, Wahrheit — was mag euch Irrthum heißen? Ohne Zweifel nicht das, was wir andern dafür halten. Sonst würdet ihr begriffen haben, daß eure Einschränkung die ganze Erlaubnis aufhebt; daß ihr mit der linken Hand uns wieder nehmt, was ihr mit der rechten gebt; daß es schlechterdings unmöglich ist, Wahrheit mitzutheilen, wenn es nicht auch erlaubt ist, Irrthümer zu verbreiten." [21])

Fichte unterscheidet nun zwischen subjektiver und objektiver Wahrheit. Erstere fordern heißt, die Bedingung aufstellen, daß der Mitteilende selbst für wahr halte, was er mitteilt. Es mutet uns fremd an, daß Fichte auch diese Bedingung nicht will gelten lassen, mit der Begründung, daß sich von der Wahrhaftigkeit des Mitteilenden doch niemand als dieser selbst überzeugen könne. Er müsse das mit seinem Gewissen ausmachen. Ein Recht auf seine Wahrhaftigkeit habe niemand, weil sich dieses Recht ja faktisch doch nicht ausüben lasse. Das ist jene naturrechtliche Konstruktion, die er bei Professor Schmalz gelernt hat.

Den Begriff der objektiven Wahrheit zergliedert Fichte im Anschluß an Kantische Formeln. Es handle sich entweder um moralische Wahrheiten, die uns unser Gewissen unzweifelhaft kund tue, zu denen auch das unveräußerliche Recht der Denkfreiheit gehöre, von welchen Wahrheiten nun gerade die Gegner der Denkfreiheit nichts wissen wollten, oder es handle sich um theoretische Wahrheiten. Als solche könnte aber nur gelten, was aus richtigen Wahrnehmungen gemäß den notwendigen Gesetzen des Denkens abgeleitet sei. Danach wird die Forderung der Fürsten und ihrer Verteidiger, nur Wahrheit mit-

zuteilen, in überlegenem Spott abgetan: „Ihr seyd großmütig, weise, gütige Väter der Menschheit; ihr befehlet uns immer richtig zu beobachten und immer richtig zu schließen. Ihr verbietet uns selbst zu irren, damit wir keine Irrtümer verbreiten. Edle Vormünder, das möchten wir eben nicht gern: es ist uns selbst ebenso zuwider als euch. Der Fehler ist nur, daß wir es nicht wissen, wenn wir irren. — Könntet ihr uns nicht, damit doch euer väterlicher Rath uns zu statten komme, ein sicheres stets anwendbares untrügliches Kriterium der Wahrheit geben? Auch darauf habt ihr schon im voraus gedacht. Wir sollen z. B. nur nicht alte, längst widerlegte Irrthümer verbreiten, sagt ihr. Widerlegte Irrthümer? Wem sind sie widerlegt? Wenn diese Widerlegungen uns einleuchten, uns Genüge thäten — meint ihr, daß wir jene Irrthümer noch behaupten würden? Glaubt ihr, daß wir lieber irren als richtig denken, lieber rasen als klug seyn wollen? Daß wir einen Irrthum nur für einen Irrthum anerkennen dürfen, um ihn sogleich aufzunehmen? Denkt ihr, daß wir blos aus geniehaftem Mutwillen und um unsere guten Vormünder zu necken und zu ärgern, Dinge in die Welt hineinschreiben, von denen wir selbst gar wohl wissen, daß sie irrig sind? Jene Irrthümer sind also längst widerlegt, sagt ihr uns auf euer Wort. So müssen sie doch wenigstens euch widerlegt seyn, da ihr doch wohl ehrlich mit uns umgehen werdet. Wolltet ihr uns nicht sagen, erleuchtete Erdensöhne, in wievielen unter ernsten Betrachtungen durchwachten Nächten ihr dasjenige entdeckt habt, was so viele Männer, die von euren übrigen Herrscherſorgen frei, ihre ganze Zeit solchen Untersuchungen widmen, bis jetzt noch nicht haben entdecken können? Oder ob ihr es ohne alles Nachdenken und ohne allen Unterricht, blos durch die Hülfe eures göttlichen Genies gefunden habt?“[22])

Es war in Fichte damals eine ähnliche Stimmung wie diejenige, in welcher Lessing vor Gott niederfallen möchte, um ihn nicht unbescheiden um die Wahrheit zu bitten, sondern nur um das Recht, nach der Wahrheit forschen zu dürfen, selbst wenn er dabei immer wieder irren müsse. Es ist die Stimmung des einsam für sich forschenden und philosophierenden Gelehrten ohne Amt und Würden, der Fichte damals war. Da bedurfte er in der Tat nichts weiter als Ungestörtheit und Freiheit im Durchdenken und Ausarbeiten seiner

Gedanken, im Studium seiner Bücher und im Umgang mit seinen Freunden. Aus diesem Gesichtswinkel sieht er die ganze Welt, sieht er auch alle andern Menschen an. Es ist nicht ganz unberechtigt, was er unter solchen Voraussetzungen fordert. Es ist auch vieles an der Kritik berechtigt, die er an einschränkenden Gesetzen und Vorschriften gegenüber der ehrlichen Wissenschaft und Volksbelehrung übt. Nur daß ihm eben die Beziehung zum Staat und seiner Organisation vollständig fehlt, daß er die dort vorliegenden Probleme überhaupt noch nicht vor Augen bekommen hat. Lediglich Werkzeug der Kultur des Individuums, und als solches unentbehrlich, war ihm die Denkfreiheit. Auch wir müssen die Selbsttätigkeit des Einzelnen als unerläßlich für seine Bildung hoch einschätzen, auch wir müssen für sie Bewegungsfreiheit fordern. Aber Fichte, der auch hier wieder im Interesse solcher Wünsche die Schule einfach für nichtig und überflüssig erklärt, handelt da genau so einseitig und übereilt, wie in seiner Verwerfung von Staat und Fürst, von Adel und Kirche.

9. Kapitel.

Das Sittengesetz.

Wenn Fichte den Empirikern schließlich das Zugeständnis machte, „ihr seyd mehr Philosophen als ihr es selbst glauben konntet,“[1]) so dürfen wir von Fichte umgekehrt sagen, daß er mehr Empiriker sei, als er selbst Wort haben will. Wir sahen aus seinen eigenen persönlichen und politischen Erfahrungen heraus seine Anschauungen über Gesellschaft und Staat hervorwachsen. Wir haben zu ihrer Darstellung noch nichts von den philosophischen Grundsätzen gebraucht: aus denen Fichte vermeintlich seine Staatslehre ableitet. In Wahrheit sind jene Grundsätze weniger die Quellen als vielmehr die Ergebnisse seines politischen Urteilens. Es handelt sich bei ihnen um landläufige Hilfskonstruktionen, mit denen Fichtes Zeit gewöhnt war, sich die staatlichen Probleme zugänglicher zu machen. Von Naturrecht, von Staats- und Gesellschaftsvertrag sprachen so ziemlich alle Volkslehrer, Historiker und Philosophen selbst der entgegengesetztesten Richtungen. Uns ist diese Ausdrucksweise heute fremder geworden. Sie ist trotzdem vielleicht fruchtbarer, als manche in Reaktion auf die frühere Ueberschätzung heute annehmen möchten. Ist doch auch im modernen Organisationsgedanken mancher verwandte Zug enthalten. Und das ehrwürdige Alter jener Konstruktionen gibt ihnen gleichfalls eine mehr wie ephemere Bedeutung.[2]) Gehen doch die Wurzeln des „Naturrechts“ wie des „Staatsvertrags“ bis in das Altertum zurück. Von den „ungeschriebenen Gesetzen“ redeten die Griechen. Und schon in Platos „Kriton“[3]) stellt sich Sokrates die Staatsgesetze verkörpert vor und redet von dem stillschweigenden Versprechen der Anerkennung, das er ihnen gegeben habe. Von da ab geht die Diskussion über Naturrecht und Staatsvertrag in beinah ununterbrochener Kette

durch die Jahrhunderte. Besonders lebhaft wird sie wieder seit dem Auftreten von Staatsrechtslehrern wie Grotius und Pufendorf, sowie der ersten neuzeitlichen Philosophen. Hobbes läßt den Staatsvertrag aus dem Kriege aller gegen alle hervorgehen und ähnlich denkt Spinoza. Aber auch Denker, die wie Pufendorf keine ursprüngliche Feindseligkeit der Menschen gegeneinander annehmen, erklären den Staat aus dem Vertrage. So Christian Wolf, der das öffentliche Wohl zum Zweck des Staatsvertrages macht. Und dann macht Rousseau schon durch den Titel seines berühmten Buches Contrat social den Begriff vollends populär. Politiker wie Rehberg und Justus Möser, die zu den schärfsten Gegnern der Philosophen und ihrer abstrakten Konstruktionen gehören, verfallen schließlich doch in gleiche Ausdrucksweise, reden von „kontraktmäßiger Haltung der Fürsten" oder von einer Art freiwilliger „Assoziation" der Bürger und ähnliches.[4]) Gerade dadurch macht Rehberg, den Fichte sehr zu Unrecht einen Sophisten schilt, dem Gegner die Widerlegung leichter, als sie sonst einem so tüchtigen Staatsmanne gegenüber hätte sein sollen. Gerade weil aber Naturrecht und Staatsvertrag so sehr verschiedener Auslegung fähig sind, bedarf es auch bei jedem Denker der Prüfung seiner besonderen Auffassung. Fürsten wie Friedrich II. und Joseph II. hatten das Ideal des Naturrechtsstaates vor Augen. Die Abmachungen Josephs mit Ungarn konnte man gleichfalls als Vertrag auslegen. Nun erst recht die großen amerikanischen und französischen Verfassungsdebatten! Da lag der Vergleich mit einem Unterhandeln von Parteien um den Inhalt eines Vertrags natürlich ganz besonders nahe. Und in dieser allgemein die Welt beherrschenden Auffassung schreibt auch Fichte. Er geht von der Voraussetzung aus, die er bei Rousseau gelernt hat, daß die Menschen ihrem ursprünglichen Wesen nach gut seien. Er nennt es eine alte falsche Vorstellung, wenn man sich unter dem Naturzustande den Krieg aller gegen alle denke. Er macht diese Vorstellung nach Möglichkeit lächerlich, wonach zwei Menschen sich nicht auf eines Fußes Breite hätten begegnen können, ohne daß einer den andern für einen guten Fund erklärte, um ihn zu ergreifen und zu braten. In Anspielung auf Hobbes, der so den Staatsvertrag will entstanden sein lassen, stellt er diese Theorie mit folgenden Worten dar: „Wenn keiner recht

wisse, ob er auch der stärkere seyn werde, so müßten sie einander sagen: iß mich nicht, Lieber, ich will dich auch nicht essen — und von nun an sey es nicht mehr Rechtens, sich untereinander aufzufressen, denn sie hätten sichs ja versprochen; und ob sie gleich an sich das völlige Recht hätten, sich aufzufressen, so hätten sie doch das Recht nicht — einander ihr Wort nicht zu halten. Nun dürften sie sicher beieinander leben. Eine gründliche Philosophie!"[5]) Die Widerlegung der Hobbesschen Theorie ist in Wahrheit natürlich nicht so einfach, wie sie Fichte sich hier macht. Er legt ihr seine eigene moralische Begründung unter, als ob der Staatsvertrag den Menschen nur die Pflicht auferlege, ihr Wort zu halten, während Hobbes an die ganz andere Motivierung denkt, daß durch den Vertrag alle Beteiligten gleichermaßen den praktischen Nutzen der eigenen Sicherheit gewinnen und aus diesem durchaus egoistischen und keineswegs moralischen Grunde an dem Vertrage festhalten.

Von der ursprünglichen Bösartigkeit, auf die sich Philosophen wie Hobbes und Spinoza berufen, kann sich Fichte nicht überzeugen. Er lehnt das Mißtrauen gegen die menschliche Natur als eine Verleumdung ab.[6]) So versteht er denn unter dem „Naturzustande"[7]) der Menschen nicht immer das, woran wir dabei heute zu denken gewöhnt sind, sondern oft auch einen Zustand, bei welchem sich der Mensch noch nicht unter dem Staatsgesetz, wohl aber unter dem Sittengesetz befindet. In diesem Sinn ist ihm das „Naturrecht" mit dem „Sittengesetz" gleichbedeutend, soweit sich letzteres auf die gegenseitigen Beziehungen der Menschen bezieht.[8]) Er übernimmt hier einfach die Schmalzischen Definitionen. Wo er den Menschen als im Gegensatz zum Sittengesetz von seinen bloßen natürlichen tierischen Trieben beherrscht denkt, spricht er von „Naturnotwendigkeit."[9]) In dieses Gebiet will er sich bei der Diskussion durch seine Gegner nicht abdrängen lassen. Er will sich nicht um das kümmern, was praktisch möglich oder nützlich ist und fragt auch nicht nach dem, was einmal historisch gewesen ist. Er will nur von dem handeln, was nach ihm moralisch möglich oder unmöglich sein soll.[10]) So erklären sich denn große Lücken in seinen Ausführungen, zahlreiche unbeantwortete Fragen, die sich uns unwillkürlich aufdrängen, die aber Fichtes Denken wenig oder gar nicht beschäftigen. Er sieht alles

Schlechte an den Menschen vorwiegend als Werk des Staates oder der Schule, der politischen Unterdrückung oder der falschen Erziehung an. Daß es Unterdrückung auch ohne den Staat und gerade ohne ihn am schlimmsten geben könne, daran denkt er nicht. Von ihr schreibt er nur sehr kurz und nebenher, daß es „auch" außerhalb des Staatszwangs „immer noch" gewalttätige Unterdrücker des Wehrlosen gebe, die Menschheit noch „hier und da"[11]) leiden werde. Einen sittlichen Fortschritt der Menschheit kann auch er danach wohl anerkennen, aber er faßt die Aufgabe nicht in der ganzen Schroffheit und mit der ganzen Fülle ihrer ungeheuren Schwierigkeiten. Es klingt sehr verständig, wenn es in der Vorrede zu den „Beiträgen" heißt: „Solange die Menschen nicht weiser und gerechter werden, sind alle ihre Bemühungen glücklich zu werden, vergebens. Aus dem Kerker des Despoten entronnen, werden sie mit den Trümmern ihrer zerbrochenen Fesseln sich untereinander morden."[12]) Aber diese Warnung verliert viel von ihrer Nachdrücklichkeit, wenn hinter ihr eben doch jener Glaube an die ursprüngliche Gutheit der Menschennatur steht. Auch das bedeutsame Wort, daß es für die Völker gelte, sich der Freiheit „würdig"[13]) zu machen, wird sehr verschiedener Auslegung fähig sein, vor allem aber sehr verschiedener praktischer Anwendung, je nachdem, ob man sich die inneren Widerstände im Menschen dabei groß oder klein vorstellt. Wird das Geschlecht, das nur Gutes will, auch nach Fichte erst in Zukunft kommen[14]) — und es erinnert wieder an Lessing, wie er um Bewahrung dieser Hoffnung für sich bittet —,[15]) so glaubt er doch, daß nicht mehr dazu gehöre, als die rechte Aufklärung des Volkes über seine Rechte und Pflichten.[16]) Den guten Willen setzt er als selbstverständlich bei allen voraus. Er kann sich den Menschen gar nicht anders denken, als daß er nach seiner sittlichen Vervollkommnung strebe. Und danach ist es freilich verständlich, daß er dem Staate gegenüber nur noch die eine Sorge kennt, dieser möge nicht störend in jenes Streben eingreifen.

Hat er auf der einen Seite von Rousseau und der Revolution den Freiheitsgedanken übernommen, so korrigiert er diesen andrerseits im Sinne Kants. Der Gesellschaftsvertrag, der bei Rousseau dem Wohl des Individuums dienen soll, dient bei Fichte seiner sittlichen Freiheit. Nach ihm ist es schlechterdings unrechtmäßig,

sich durch einen andern Gesetze geben zu lassen.[17] Ein Ausspruch, den Fichte kurz und bündig wie eine Selbstverständlichkeit hinstellt, weil er eben gar nicht an ein anderes Individuum als an das sittliche denkt. Und so kann er es denn geradezu als schädlich bezeichnen, wenn der Staat dem Sittengesetz noch eine neue Sanktion geben will. Das Sittengesetz habe solche Unterstützung nicht nötig.[18]) Die sittliche Kraft des Menschen würde sich ja auch in der Tat reiner und größer bewähren, wenn sie ohne Rücksicht auf staatliche Gesetze ihre Schuldigkeit leistete. Nur vergißt Fichte, daß diese auch in absoluter Freiheit völlig zuverlässige sittliche Kraft nicht gerade die Regel unter den Menschen zu sein pflegt. Gleich Wilhelm von Humboldt kommt es Fichte in seinen politischen Erstlingsschriften eigentlich nur darauf an, die „Grenzen der Wirksamkeit des Staates" festzustellen. Aller positive Gehalt fehlt dem Staatsgedanken und liegt völlig auf Seiten des Individuums. Wie bei dem Sophisten Hippias ist für Fichte das Staatsgesetz nur ein „Tyrann", weil es so vieles „wider die Natur erzwingt"[19]), nur daß Fichte dabei an die sittliche Natur des Menschen denkt. So rühmte er wohl in Erinnerung an ein Lessing'sches Bild[20]) von der guten Staatsverfassung, daß sie sei wie „eine Kerze, die sich durch sich selbst verzehrt, so wie sie leuchtet, und welche verlöschen würde, wenn der Tag anbräche"[21]), ein Vergleich, der aber hier nicht nur dadurch schief erscheinen muß, daß keine Kerze durch das Erscheinen des Tageslichtes an sich ausgelöscht wird. Wenn Fichte Jesus und Luther die „heiligen Schutzgeister der Freiheit"[22]) lobt und Kant als dritten im Bunde nennt, so geschieht auch das viel weniger im Hinblick auf das Positive ihrer Leistungen, als aus Dank dafür, daß sie „in den Tagen ihrer Erniedrigung mit Riesenkraft in den Fesseln der Menschheit herumbrachen und sie zerknickten, wohin sie griffen."

Die ängstliche Bewahrung der Freiheit des Individuums, seiner sittlichen Freiheit, das ist Fichtes Hauptinteresse, und von der Auffassung eines Aristoteles, daß der Mensch seinem Wesen nach ein politisches Geschöpf sei, ist er unendlich weit entfernt. Er übersieht die Gefahren, die aus dem Individuum selbst heraus der Sittlichkeit erwachsen, und glaubt der sittlichen Freiheit des Menschen vor allem den Dienst schuldig zu sein, sie vor Uebergriffen des Staates zu be-

wahren. In diesen Voraussetzungen, in seinen „Vernunftgrundsätzen", liegt Fichtes Fehler. Und dadurch werden seine Deduktionen trotz aller scheinbaren Logik, auf die er unbedingt vertraut, falsch. In Wahrheit liegen die Dinge so, daß Fichtes Deduktionen stets das ideale sittliche Individuum voraussetzen und mit ihm dann den so sehr unvollkommenen, historisch gegebenen Staat zusammenstellen. Daß dabei ein Kontrast zu Tage kommt, bei dem der Staat schließlich nur die Rolle einer Karikatur spielen kann, versteht sich von selbst. Richtigerweise hätte Fichte der idealen Konstruktion seines Individuums auch nur eine ebenso ideale Konstruktion des Staates, wie er sein soll, gegenüberstellen müssen. Daraus hätten sich dann die idealen Beziehungen, wie sie zwischen dem Individuum und dem Staat nach den höchsten sittlichen Anforderungen eigentlich sein sollten, ergeben. So hätte Fichte einen Maßstab gewonnen, der tatsächlich zur Beurteilung auch der unvollkommenen Beziehungen zwischen dem wirklichen Individuum und dem wirklichen Staat hätte dienen können. Man hätte diese Idealbeziehungen mit den wirklichen vergleichen, den Abstand der letzteren von den ersteren feststellen und so zeigen können, in welcher Richtung und in welchem Maße die Vervollkommnung anzustreben wäre. In diesem Sinne hat auch der spekulative Philosoph tatsächlich der Erfahrung gegenüber eine Aufgabe, die er sich durch keinen Hinweis auf praktische Schwierigkeiten und augenblickliche Unmöglichkeiten absprechen zu lassen braucht.

Damit ist aber andrerseits keineswegs dem Empiriker seine besondere Bedeutung genommen, die Fichte in Rehberg so sehr verkennt. Der Empiriker geht vom historisch gegebenen Staat und vom historisch gegebenen Individuum aus, was beides auch wieder tatsächlich vergleichbare Größen sind. Dieser Vergleich wird dann freilich noch nichts über die letzten Ziele aller Politik zu sagen vermögen. Er liefert keinen Maßstab, mit dessen Hilfe sich ewig geltende Werte feststellen ließen. Dafür zeigt er aber die Anknüpfungspunkte und die nächstgelegenen Möglichkeiten, die für einen Fortschritt der Menschheit offen stehen. Ohne die Erkenntnis und die kluge Ausnützung solcher Möglichkeiten würde uns aller spekulative Idealismus niemals etwas nützen, so wenig wie umgekehrt freilich der bloße Empiriker nichts Großes zu schaffen vermag, wenn ihm die

weitschauenden Gesichtspunkte des Idealisten gänzlich mangeln. Fichte und Rehberg verkörpern die beiden Standpunkte. So reden sie in verschiedenen Sprachen aneinander vorbei. Einer möchte dem andern am liebsten die geistige Existenzberechtigung völlig absprechen. Und genau genommen haben sie doch beide einander zur Ergänzung nötig. Das große Werk der deutschen Reorganisation nach der napoleonischen Katastrophe war jedenfalls nur möglich durch die Vereinigung dieser beiden Richtungen, des glaubensfrohen, weitschauenden Idealismus einerseits und der klugen, praktischen Anpassung an die gegebenen Möglichkeiten andererseits.

Von der Stellung des Menschen in der Welt macht sich nun Fichte etwa folgendes Bild: Man kann ihn unter viererlei Gesichtspunkten betrachten, entweder erstens völlig isoliert, oder zweitens rein räumlich neben anderen lebend, oder drittens durch Verträge mit anderen zu einer organischen Gesellschaft verbunden, oder endlich viertens durch den Bürgervertrag mit ihnen einen Staat bildend. Durch vier ineinandergezeichnete Kreise verdeutlicht Fichte seine Anschauung. Der größte, alles umfassende davon ist das Gebiet des Gewissens. Dieses hat auch dem isolierten Individuum seine Vorschriften zu machen. Der zweite Kreis verpflichtet die neben einander lebenden Menschen wenigstens so viel Rücksichten aufeinander zu nehmen, daß keiner dem anderen die Erfüllung seiner sittlichen Aufgaben behindert. Im dritten Kreise erlegen sich die Menschen durch Verträge gegenseitig noch besondere Verpflichtungen auf. Unter diesen Verträgen kann auch einer sein, der mehrere Individuen zur Bildung eines Staates verpflichtet. Das ist der letzte und engste Kreis.[23])

Schon das isoliert gedachte Individuum also hat nach Fichte sittliche Pflichten. Die Gemeinschaft mit anderen gehört nach seinen Darlegungen nicht unbedingt zum Wesen der Menschlichkeit. Die Fichtesche Staatsphilosophie geht vom entgegengesetzten Pol aus wie diejenige des Aristoteles, der den Menschen als soziales Wesen von Hause aus zeichnet. Nach Fichte kann sich der Mensch, wenn er will, aus Staat und Gesellschaft zurückziehen, kann auf einer wüsten Insel für sich allein leben. Er würde dann immer noch unter der Herrschaft seines Gewissens stehen, er würde Gott als Richter über

sich haben. So kann er auch innerhalb der Gesellschaft und des Staates sich isolieren. Was für uns reine Abstraktion ist, die Betrachtung des menschlichen Ich, losgelöst von allen Beziehungen zu den Mitmenschen, behandelt Fichte, als ob es eine realisierbare Möglichkeit wäre, als ob es noch einen Inhalt für den Bereich dieses Ich gäbe. Fichte sieht da den Menschen allein mit seinem Gewissen und mit dem höchsten Exekutor seiner Aussprüche, mit Gott. Auch wir könnten, wie Fichte, davon reden, daß Gott die höchste Instanz für jedes einzelne Individuum sei, daß dieser Instanz alle übrigen Beziehungen untergeordnet werden müßten. „Hier kann kein Fremder (die Gottheit ist ihm nicht fremd) sein Richter sein." Das Gesetz, wonach der unsichtbare Richter dieses Gerichtshofes spricht, ist das Sittengesetz. So weit könnte die Fichtesche Ausdrucksweise auch uns geläufig sein. Aber Fichte fügt hinzu: „Das Sittengesetz, insofern es sich bloß auf die Geisterwelt bezieht." In der ersten Beziehung, unter der er den Menschen betrachtet, innerhalb des ersten seiner vier Kreise, ist ihm der Mensch nur Geist. Man darf also bei der Fichteschen Darstellung nicht an Fälle denken, die dem modernen Menschen zunächst in den Sinn kommen würden, Fälle, in denen das einzelne Individuum gegen die Anschauungen und Forderungen der Mitmenschen handelt in der Ueberzeugung, durch sein Handeln dem Wohl dieser Mitmenschen besser zu dienen, als diese selbst meinen. Fichte denkt nicht an den Märtyrer, der sich für Vaterland oder Menschheit aufopfert. Er denkt an den wirklich einsamen Menschen, der mit seinem Ich allein ist, losgelöst von aller Gesellschaft und von aller Geschichte, der außerhalb des Kreises dieses seines Ichs gar keine Pflichten sieht. Für solche Pflichten war Fichte damals noch tatsächlich blind. Er hat den Standpunkt des Kantischen Kritizismus im Sinne des radikalsten Subjektivismus ausgelegt. Er geht vom Ich aus wie Kant, aber nicht vom Ich, vom Subjekt, als einem allgemeinen Begriff, sondern vom Ich des Einzelnen, und nicht nur bezüglich der Voraussetzungen unseres Erkennens, sondern auch unseres Handelns.

Vom Standpunkte einer an den Aufgaben der Menschheit orientierten Sittenlehre müßte der Kreis allein auf das Ich bezüglichen Pflichten als der engste und kleinste erscheinen, ja es könnte da so-

gar die Frage aufgeworfen werden, ob für diesen Kreis überhaupt noch ein besonderer sittlicher Gehalt übrig bliebe. Umgekehrt ist für Fichte der Kreis des Ich der weiteste, in den die anderen Pflichtenkreise als immer engere eingezeichnet werden. Der Staat muß sich dann schließlich mit dem engsten und kleinsten Kreise begnügen. Er ist für Fichte keine Erweiterung des Ich, kein neuer Aufgabenkreis. Das Ich kann sich höchstens des Staates als eines Werkzeugs bedienen, wenn es ihm praktisch erscheint. Und nur wenn es den Staat so gebraucht, hat es Pflichten gegen ihn. Wenn es des Staates glaubt entraten zu können, so entstehen auch gar keine Verpflichtungen gegen ihn, und das Ich kann seiner höchsten und heiligsten sittlichen Aufgabe trotzdem — vielleicht sogar erst recht und besser noch — dienen. Diese Aufgabe ist so heilig, daß auch der Staat den Menschen in ihrer Erfüllung jedenfalls nicht stören darf. (Die Möglichkeit, daß der Staat ihn darin fördern könne, existiert für Fichte überhaupt nicht.) Es kommt deshalb darauf an, den Staat gehörig in seine Schranken einzuschließen, um alle von seiner Seite drohende Gefahr für die Sittlichkeit des Individuums abzuwehren. Der Staat ist weiter nichts als ein Stück der sinnlichen Welt, das bestenfalls als Werkzeug, meist aber als Gefahr, niemals als Ziel der Sittlichkeit erscheint.

Was soll denn aber nun eigentlich der Inhalt der sittlichen Aufgaben des Ich sein? Auf diese Frage geht Fichte nicht ein. Für ihre Beantwortung setzt er offenbar die Resultate der Kantischen Philosophie voraus, die er als endgültige und unerschütterliche Wahrheit hinnimmt, nach mancher Andeutung aber doch auch hier schon etwas nach eigener Manier ausdeutet. Kants kategorischer Imperativ geht zwar auch vom Gewissen des Einzelnen aus, schließt aber die Rücksicht auf die Allgemeinheit ein. Er heißt uns so handeln, daß die Maxime unseres Handelns zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte. Wie fruchtbar gerade diese Verknüpfung des individuellen Pflichtbewußtseins mit dem Interesse der Gesamtheit sein kann, haben so manche neueren Anknüpfungen durchaus sozial gerichteter Denker an Kant erwiesen. Aber gerade von einer Wirkung dieser Seite des kategorischen Imperativs finden wir bei Fichte keine Spur. Das Wort, das in der ganzen Kantischen

Sittenlehre auf ihn den meisten Eindruck gemacht hat, ist das Wort „Freiheit". Daß der Mensch in vollster Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüssen, in stolzem Widerspruch zu allen sinnlichen und empirischen Motiven handeln kann, daß er in seinem Innern Befehle gewissermaßen direkt von Gott selbst bekommt, die ihn hinwegsetzen über alle irdischen Instanzen, das ist es, was Fichte am meisten imponiert. Und so faßt er denn auch alle sittlichen Pflichten des Menschen zuletzt in das Wort „Freiheit" zusammen. Er übersieht, daß dieser Begriff zunächst ein rein negativer Begriff ist; daß durch ihn nur jedweder Zwang abgelehnt, aber keinerlei positives Ziel gegeben wird. Eben daraus erklärt sich auch, daß ein solches Ziel in den Fichteschen Ausführungen noch vollständig fehlt. Man kann ein solches Ziel, einen positiven Gehalt, man kann die ganze Fülle sozialer Pflichten schließlich in die Kantische Sittenlehre — wenn auch nicht immer ohne Zwang — hineininterpretiren. Jedenfalls war Kants Sittenlehre in dieser Richtung weiter zu entwickeln, wenn sie von Wert für die Folgezeit bleiben sollte. Fichte aber geht nicht diesen Weg, sondern streift zunächst auch dasjenige noch ab, was in der Kantischen Sittenlehre an Gehalt, speziell an sozialem Gehalt, keimhaft steckt. So bleibt bei ihm von dem kategorischen Imperativ nur dieses: „Ich soll ein Ich — ein selbständiges Wesen, eine Person seyn."[24]) Also der Mensch soll sich zu der Fähigkeit erheben, frei zu wollen.

Die Willensfreiheit, an der Fichte früher solange gezweifelt, die er aber auch nie ohne Schmerz entbehren zu müssen geglaubt, die hat er bei Kant wiedergefunden, wenn auch nicht als gegebene Tatsache, so doch als Aufgabe, als höchstes und letztes Ziel des menschlichen Strebens, und das ist geradezu der Zentralpunkt, von dem aus das Kantische Denken ihn ergriffen hat. So stimmt denn nun auch er in den Freiheitsruf seiner Zeit ein, aber freilich nicht in dem Sinne glücksuchender Pariser Straßenpolitiker, nicht in dem Sinne der eudämonistischen Aufklärungsphilosophie, sondern im Sinne des Menschen, der seine sinnlichen, überhaupt alle seine egoistischen Triebe als Druck und Fessel empfindet, der diese Fesseln von sich abschütteln möchte, um ein ganz freier, ein ganz reiner, ein sittlich vollkommener Mensch werden zu können. Das ist das reine Ich, das

aus dem empirischen Ich herausgearbeitet werden soll. Aus dem sinnlichen Ich, sagt Fichte, bemerkt aber selbst, daß er dieses in der allerweitesten Bedeutung des Wortes ausgelegt haben wolle, daß er also auch Denken und Empfinden zu ihm, als dem zu überwindenden minderwertigen Ich rechnet. So bleibt also als sittliche Aufgabe die allmähliche Bearbeitung des empirischen Ich, um das reine Ich aus ihm zu bilden. Dieses reine Ich ist schließlich identisch mit unserm Gewissen. Das gebietet uns schlechthin und unbedingt, wir sollen das eine wollen, das andere nicht wollen, beides frei und aus eigener Bestimmung. Das reine Ich gehorcht nur dieser inneren Stimme durch nichts von außen her gezwungen, von allem fremden Einfluß befreit. Kein Fremder darf über es schalten, nur Gott, — und der ist ihm ja kein Fremder. Wie man sieht, lauter negative Bestimmungen, alles nur Umschreibungen der Freiheit, nirgends die Andeutung eines Lebensinhaltes, einer Lebensaufgabe, irgend welcher Lebensbeziehungen.

Man begreift jetzt erst recht, warum Fichte so energisch alle Fürsorge des Staates für das Individuum ablehnt, warum er vor allem auch nicht die Bildung, die Kultur des Individuums, als Aufgabe des Staates gelten lassen will. Kann doch eben nur dadurch das reine Ich als das freie Ich zu Tage kommen, wenn es das selbstgewählte und selbstgeschaffene Ziel des menschlichen Wollens ist. Dieses reine Ich zu wollen und dementsprechend zu handeln, das stellt Fichte als das erste unveräußerliche Urrecht des Menschen auf. Dieses Recht entsteht also schon in dem ersten seiner vier Kreise, in dem Kreise des Ich.

Den rein negativen Charakter seines reinen Ich, die Inhaltsleere desselben verschleiert sich Fichte im Anschluß an Kant durch die Eigentümlichkeit seiner Ausdrucksweise. Dadurch, daß er die Willensfreiheit als reines Ich bezeichnet, gewinnt es den Anschein als ob diese Freiheit etwas an sich sei, als ob eine Zerspaltung des menschlichen Gesamt-Ich in ein reines Ich und ein empirisches Ich möglich wäre. So wird aus der Abstraktion des reinen Ich ein selbständiges Wesen und täuscht einen Inhalt des Sittengesetzes vor, der in Wirklichkeit bei Fichte noch gar nicht vorhanden ist. Denn die Unabhängigkeit von bösem Wollen ist noch kein gutes Wollen, ist höchstens die Voraussetzung für dieses.

Wie leicht sich für Fichte seine Abstraktionen unwillkürlich zu selbständigen Wesenheiten verkörpern, ersieht man am deutlichsten an der Stelle, wo er selbst die Beziehungen unserer „Ichs" unter dem Bilde eines Vertrags denken zu können behauptet. Zwar nicht kann unsere sittliche Pflicht, das heißt die Freiheit unseres Willens, Gegenstand eines Vertrages sein. Sie gilt unbedingt. Nicht sittlich gebunden sind wir dagegen nach Fichte in der Auswahl der Gegenstände, über die wir etwa augenblicklich nachdenken wollen, oder in der Auswahl der Menschen, die wir verehren oder lieben oder nicht lieben wollen. Da kann uns höchstens unsere Urteilskraft auf Grund von Nützlichkeitserwägungen einen guten Rat geben, daß wir unsere Gedanken lieber von dem einen Gegenstande abziehen, um sie auf einen anderen zu richten. Hier könnte man nach Fichte bildlich sagen, daß wir das Recht der sittlich freigestellten Auswahl an unsere Urteilskraft wie durch einen Vertrag veräußerten.[25]) Wir gäben danach das Recht der Wahl unter verschiedenen Gegenständen des Nachdenkens auf, trotzdem wir sittlich nicht dazu verpflichtet wären. Unser denkendes Ich macht gewissermaßen diesen Vertrag mit unserm sinnlichen Ich. Der Ausdruck „bildlich" klingt so, als ob der Begriff des Vertrages auf dem Gebiete der gesellschaftlichen und staatlichen Beziehungen mehr wäre, als ein bloß „bildlicher" Ausdruck. Eine Annahme, auf der auch Fichtes Zweiteilung der Gesellschaft in eine vertragslose bloß räumliche und in eine vertraglich begründete beruht. Darauf wird noch näher einzugehen sein. Wir können aber schon hier feststellen, daß Fichte da die Tragweite des Vertragsbegriffs verkennt. Es steht gewiß nichts im Wege, auch schon die Auswahl unter unsern Gedanken und Neigungen unter dem Bilde eines Vertrags zwischen unsern verschiedenen Ichs aufzufassen. Es steht aber ebenso wenig etwas im Wege, auch die bloß räumlichen Beziehungen der Menschen zueinander sich schon durch die Konstruktion des Vertragsgedankens verständlicher zu machen, während es umgekehrt durchaus keine Notwendigkeit ist, sich die gesellschaftlichen und staatlichen Beziehungen gerade nur durch die Vertragskonstruktion zu verdeutlichen.

Das Spiel mit dem Vertragsgedanken an der angezogenen Stelle, wo gewissermaßen unsere beiden Ichs als vertragschließende Par-

teien einander gegenüberstehen, zeigt aber nicht nur deutlich, wie geläufig für Fichte und seine Zeit gerade diese Konstruktion war, sondern auch besonders, wie inhaltsleer ihm der Begriff der sittlichen Pflicht noch ist. Will man einmal in der Abstraktion die ethische Isolierung des Ich gelten lassen, so würde man als Pflicht denn doch wohl auch gerade die Herrschaft über unsere Gedanken und Neigungen, ihre vernunftgemäße Ordnung, ihre Förderung oder Bekämpfung aufstellen, je nachdem sie der Entwicklung unserer Persönlichkeit, unserer Tauglichkeit zu allen guten Zwecken Werkzeuge oder Hindernisse wären. Aber von Tauglichkeit ist bei Fichte eben nicht die Rede, weil er ja gar keine Zwecke außerhalb des Individuums sieht. Und der Begriff der Persönlichkeit löst sich ihm ganz auf in die negative Forderung der Freiheit. Wenn wir uns in unsern Gedanken nur nicht einfach von dem Strome der Ideenassoziation treiben lassen, sondern unsere freie Willkür beweisen, dann ist es nach Fichte schon genug. Die Freiheit ist das Gute an sich. Als ob sich freie Willkür nicht ebensogut für Böses wie für Gutes entscheiden könnte. Aber Fichte hat nun eben für gut oder böse keinen andern Maßstab als den: frei oder unfrei.

Das gibt nun gleich dem ersten Kreise, den Fichte unterscheidet, das sonderbare Gepräge. Auch wir könnten sehr wohl den Kreis des Gewissens, den Pflichtkreis, in dem nur Gott unser Richter ist, als den weitesten gelten lassen, den selbst Staat und Kirche und alle Instanzen der Welt zu respektieren haben. Nur daß für uns in diesem Bereiche des Gewissens dann auch schon alle Pflichten gegen die Gemeinschaft, gegen die übrige Menschheit, mitgedacht sind. Wenn wir dagegen mit Fichte alle diese Pflichten hinwegdenken, dann schrumpft für uns der Kreis der Pflichten gegen uns selbst gewaltig ein. Und nehmen wir aus dem sittlichen Inhalt des ethischen Ich-Kreises, um uns so auszudrücken, auch noch die Zwecke einer irgendwie vernunftgemäß zu bestimmenden Ordnung unsrer Gedanken und Neigungen hinweg, dann bleibt uns schließlich gar nichts übrig. Das reine Ich Fichtes ist tatsächlich kein Ziel, sondern eigentlich nur Ausgangspunkt; keine Aufgabe, sondern nur Voraussetzung; keine Tat, sondern höchstens die Kraftquelle kommender Taten; ein radikales Freimachen des Weges von Hindernissen, wie es im Grunde

genommen das einzige Ziel dieser staatsphilosophischen Verneinungen bei dem jungen Fichte ist. Er bezeichnet gelegentlich das empirische Ich als das Eigentum des reinen Ich. Ein fruchtbarer Gedanke, und wie wir sehen werden, für Fichte auch noch deshalb wichtig, weil er so das Recht auf Eigentum, das andre Politiker erst im Staate entstehen ließen, schon in diesem ersten weitesten Pflichtenkreise, lange vor allen staatlichen Abmachungen, verankern will. Danach hätte dann das reine Ich die Aufgabe, dem empirischen Ich das Gepräge seines Geistes zu geben. Was aber kann das heißen, wenn der Inhalt des reinen Ichs nichts weiter ist als die freie Willkür? Es ist ein interessantes Experiment, was Fichte mit diesem Ausgehn vom isolierten Ich aus unternimmt. Aber man sieht gleich, daß es zwar zu manchen Klärungen, aber niemals zu einem wirklichen Inhalt einer Sittenlehre führen kann. Zu diesem Inhalt kommt nun Fichte auch in den drei übrigen Kreisen nicht, die er unterscheidet. Wer eben nicht im Individuum schon mit Aristoteles das soziale Wesen, den Organcharakter gegenüber der Gesamtheit erkennt, wer dann die Gemeinschaftsbeziehungen lediglich als Mittel und Werkzeug des Individuums betrachtet, der wird eben nie dem menschlichen Handeln ein gültiges Ziel zu setzen vermögen, der bleibt in der Lobpreisung der „Freiheit", der Willkür, befangen. Fichte kommt deshalb über die atomistische Staatsauffassung, über den Standpunkt, der die Gesellschaft, zu einem bloßen Konglomerat der Individuen macht, nicht hinaus. Hinter Kant bleibt er sogar durch seine allzu subjektive Auslegung des kategorischen Imperativs noch einige Schritte zurück. Denn bei Kant wird die negative Bestimmung des sittlichen Willens als „frei" von allen empirisch-egoistischen Motiven ergänzt durch jene positive Idee eines Reiches der Zwecke, in das sich der einzelne einzuordnen habe. Die Frage, wieweit nicht auch dieses Beziehungen zu unserm Ich und zu unsrer empirischen Welt habe, die Frage also nach dem „kategorischen" oder „hypothetischen" Charakter des sittlichen Imperativs, mag hier auf sich beruhen. Sicher aber ist, daß Fichte Kants Anregungen staatsphilosophisch noch durchaus nicht voll ausschöpft, wenn er immer bloß mit jener negativen Bestimmung der Freiheit operiert. Damit ließen sich wohl die Uebergriffe des absolutistischen Staates bekämpfen,

aber noch nicht die Fundamente des modernen Kulturstaates legen. Was Fichte allerdings von Kant gelernt hat, und was seiner Staatsphilosophie auch in ihren jungen unreifen Anfängen schon ein neues und eignes Gepräge im Vergleich zu den Nützlichkeitstheorieen der Aufklärer gibt, das ist die entschiedene Ablehnung eben dieser Nützlichkeitstheorieen. Die Freiheit, die Fichte für das Individuum fordert, ist nicht mehr die Freiheit der französischen Revolution, die zum sinnlichen irdischen Glück des Einzelnen führen soll, sondern eine, wenn auch noch unklar gedachte, ziellos hingestellte, so doch über das Irdisch-Egoistische hinausweisende sittliche Freiheit. Die Lösung des Staatsproblems war damit noch nicht gefunden, aber es war wenigstens der neue Weg zu dieser Lösung gebrochen. Man sieht gerade an dem Beispiel von Fichte, wie mächtig, wie umwälzend das Kantische Denken gewirkt hat. Die Fichtesche Staatsphilosophie setzt dank der Kantischen Schulung bei all ihrer Unfertigkeit schon mehrere Stufen höher an, als selbst die vielgerühmtesten Größen der aufklärerischen Staatsphilosophie.

10. Kapitel.

Das Naturrecht.

Schon das rein räumliche Nebeneinander der Menschen führt nach Fichte auch ohne besondere Abmachungen zu moralischen Beziehungen. Das Sittengesetz gilt ja ohne weiteres und bedarf nicht erst einer menschlichen Sanktion. Und eben dieses Sittengesetz, insofern es die Welt der Erscheinungen bestimmen soll, heißt Naturrecht. Dieses Naturrecht gilt für Menschen die nebeneinander leben, ohne Weiteres, auch wenn sie noch durch keinerlei Abmachungen sich untereinander zu irgend etwas verbunden haben. Selbstverständlich! Denn die Stimme des Gewissens kommt ja von Gott und bedarf nicht erst der Festsetzung durch den Menschen. Auch dieses rein räumliche Nebeneinander bezeichnet Fichte schon als „Gesellschaft", welchen Gebrauch des Wortes er aber unterschieden haben will von dem anderen, nach welchem eine besondere, durch Verträge geschlossene Gesellschaft entsteht.[1]) Für das isoliert gedachte Ich bedeutete das Sittengesetz die Pflicht, das empirische Ich nach dem Ideal des reinen Ich zu bilden, oder anders ausgedrückt, das reine Ich sollte sein Eigentum, das empirische Ich, in dem Sinne bearbeiten, daß letzteres zum Werkzeuge der absoluten sittlichen Freiheit würde, daß es sozusagen nicht mehr als Eigenwille gegen den sittlichen Willen rebellieren könne. Diese im Innern, im „Geist" zu lösende sittliche Aufgabe erscheint Fichte schon so umfassend, daß er mit ihr ein Menschenleben etwa im Stile des auf seine Insel verschlagenen Robinson für ausreichend ausgefüllt hält, während freilich Rehberg nicht ganz mit Unrecht[2]) den Vorwurf des Egoismus gegen ein solches Ideal erhebt. Aber nun leben doch in der Regel die Menschen zu mehreren nebeneinander. Aus Fichtes ganz individualistischer Auffassung des Sittengesetzes folgt, daß sie trotzdem ganz unbekümmert umeinander leben können. Fichtes kategorischer Imperativ schreibt ihnen nicht im mindesten positive

Pflichten irgend welcher Art gegeneinander vor. Da braucht keiner seines Bruders Hüter zu sein. Da ist keiner irgendwie mitverantwortlich für das sittliche Gedeihen oder Verderben des Mitmenschen. Es gibt nur eine rein negative Bedeutung des Sittengesetzes für dieses isolierte Nebeneinander. Es darf das Handeln des einen nicht die Sphäre der sittlichen Freiheit des andern stören. Kein Mensch darf den andern hindern, das zu tun, was ihm sein Gewissen vorschreibt. Es ist der negative oberste Grundsatz des Schmalzischen Naturrechts: „Behandle die Menschheit in andern nie als bloßes Mittel.“ [3]) Die andere positive Hälfte des Kantischen Gedankens, daß man sie auch in andern als Zweck betrachten könne, fehlt. [4]) Das ist der verhängnisvolle Mangel in den Grundlagen des „reinen Naturrechts“ von Schmalz Und jener bloß negative oberste Grundsatz ist auch nach Fichte der Inbegriff des Naturrechts. Danach soll jeder, mit dem der Mensch lebt, sein Richter sein. Denn allerdings ist ja jeder in der Lage, seinen Mitmenschen klar zu machen, worin diese etwa seiner Pflichtauffassung und seiner Pflichterfüllung hinderlich wären.

Freilich stellen sich hier gleich Bedenken ein. Das Recht zur Beurteilung des Mitmenschen nach dem sittlichen Gewissen hat ja gewiß ein jeder. Aber damit ist doch längst noch nicht gesagt, daß er auch in jedem einzelnen Falle die Fähigkeit dazu habe; daß es immer das reine und untrügliche Gewissen sei, das aus ihm spricht. Wohl richten wir Menschen alle einander, aber wer dürfte unter allen Sterblichen für sich beanspruchen, ein unfehlbarer und unparteiischer Richter zu sein? In uns allen ist doch, um uns in Fichtes Worten auszudrücken, das reine Ich noch nicht Alleinherrscher, das empirische Ich noch nichts weniger als vollständig überwunden. Und so würde ein rein räumliches Nebeneinander der Menschen ohne Verträge und Gesetze in Wirklichkeit doch zu Zuständen führen, die denen der Tierwelt nahe kämen. Hier hat Fichtes Gegner, Rehberg, durchaus recht, wenn er ausführt, daß die Vernunft zwar die Menschen beherrschen sollte, daß sie es aber doch nun einmal nicht tue. Die Erfahrung zeige uns, wie Leidenschaften und Irrtümer die Menschen verführen, und auf solche Möglichkeiten muß nach Rehberg die Gesetzgebung zugeschnitten sein. Aber was ist für Fichte die Erfahrung! Rehberg ist ihm ja eben der Typus des verachteten Empirikers. Von den

Dingen zu reden, wie sie in Wirklichkeit sein würden, wo der Sittliche vielleicht nicht der Stärkere wäre, das hält Fichte für ein unberechtigtes Verlegen der Diskussion aus dem Gebiete des Sittengesetzes in das Gebiet der „Naturnotwendigkeit." Und von dieser will er nicht sprechen. Wenn das Sittengesetz die Natur beherrschte, würde ich allemal der Stärkere sein, wenn ich recht habe; denn ich soll es dann sein." [5]) Alle die schwierigen Probleme, ja eigentlich das Kernproblem aller Gesetzgebung überhaupt, läßt Fichte damit unbeachtet beiseite. Gerade die Fragen, die dem Staatsmann und Politiker das Herz eigentlich schwer machen, bleiben unbeantwortet. Da gehen wir mit leeren Händen von Fichte wieder fort. Er hat keine Zeit sich auf solche „Hypothesen" einzulassen. Wir haben die Konstruktion eines Idealzustandes vor uns, von dem es keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, daß er weder jemals erfüllt gewesen ist, noch erfüllt sein kann.

Aber es fragt sich sogar, ob diese Konstruktion überhaupt auch nur dienlich sein kann, als Maßstab für wirklich gegebene Verhältnisse gebraucht zu werden. Der rein negative Charakter, der hier vorausgesetzten Beziehungen der Menschen untereinander macht den Wert des Fichteschen Idealbildes von vornherein zweifelhaft. Man fühlt dieser Konstruktion die ganze Zähigkeit an, mit der Fichte an seiner individualistischen Lebensauffassung hängt, mit der er sich dagegen sträubt, irgend welche Verdienste anderer um seine sittliche Entwicklung anzuerkennen. Vor allem dem Staat gönnt er solche Anerkennung nicht. Er will nur sich selbst, seinem reinen Ich, und vielleicht noch Gott, Dank schuldig sein, sonst niemandem. Und deshalb schiebt er zwischen den Kreis des Ich und den Kreis der Vertragsgesellschaft diesen Zwischenkreis ein, in dem die Menschen zwar in der Mehrzahl gedacht sind, jeder einzelne aber doch immer noch eine vollständig abgeschlossene Welt für sich bildet, eine Welt, die sich selbst zu vervollkommnen strebt, ohne daß wir erkennen könnten, worin denn diese Vollkommenheit bestehen sollte, und die darüber hinaus nur die eine ängstliche Sorge hat, von keiner der zahlreichen anderen Menschenwelten bedrückt oder gestört zu werden.

Man versteht nicht, wie bei dieser Isolierung aller Einzelnen die größte Gesellschaft, die ganze Menschheit, das ganze Geisterreich, bloß auf das Sittengesetz bezogen, dann doch als ein einziges Indi-

viduum betrachtet wird. Setzt doch diese Auffassung eigentlich organische Verbindung, gegenseitiges Dienen und Ergänzen voraus. Müßte doch ein solcher Vergleich zur organischen Auffassung des Individuums führen, als Teils eines Ganzen. Die Einheit der Menschheit, die Fichte annimmt, ist eigentlich nur möglich im Sinne etwa einer prästabilierten Harmonie. Alle unzähligen gegeneinander vollständig abgeschlossenen Individualwelten können nur dadurch die Einheit der Gesamtmenschenwelt bilden, daß ihnen allen von vornherein die gleiche Richtung, der gleiche sittliche Wille eingepflanzt ist. So bewegen sie sich denn nebeneinander alle in gleicher Richtung fort und nur dadurch wird verhindert, daß sie sich gegenseitig in ihrer Bahn stören. Das wäre dann das Ideal, nach dem die in Wirklichkeit durch ihre nichtsittlichen Neigungen und Schwächen sich gegenseitig störenden Menschen gebessert werden müßten. So könnten, wenn alle Menschen zu Heiligen geworden wären, diese in Harmonie nebeneinander hergehn. Aber man sieht auch sogleich, wieviel ärmer dieses Ideal ist, als das Ideal der christlichen Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Denn eine wahre Gemeinschaft ist ja bei Fichte überhaupt nicht vorhanden. Er opfert sie der Freiheit auf. Um diese letztere, wenn auch im sittlichen Sinne verstanden, nur ja völlig unberührt zu erhalten, um sie in absoluter Reinheit darzustellen, will er sie auch durch keinerlei Art von Gegenseitigkeit einschränken. Dieser Versuch geht freilich auf Kosten auch des Individuums, was Fichte hier noch verkennt. Es läßt sich in Wahrheit gar nicht so isolieren, ohne daß es sich selbst völlig verflüchtigt. Es bleibt vom Begriff der Wärme nichts übrig, wenn man die Kälte zu beseitigen trachtet. So bleibt auch vom Individuum nichts, wenn man die Gemeinschaft streicht. Was Fichte mit seinen radikalen Abstraktionen, bei denen sich schließlich auch der letzte Inhalt des realen Seins verliert, bezweckt, ist die Abschüttelung der Empiriker, ist die Herstellung einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Politikern im Sinne Rehbergs und politisierenden Philosophen der Zeit im Sinne Fichtes, den „metaphysischen Politikern", wie sie Rehberg nennt. Es ist aber des letzteren Standpunkt, den wir durchaus teilen müssen, der Standpunkt des praktisch erfahrenen Staatsmannes, daß keine Verfassung und keine Gesetze aus der bloßen Vernunft allein abgeleitet werden können.

Sie können immer nur aus den besonderen Verhältnissen hervorgehn. Jedes Volk hat seine eigenen Bedürfnisse und Fähigkeiten wie jedes Zeitalter. Es müssen geschichtliche Entwicklungen und praktische Erfahrungen zu Rate gezogen werden. Denn man macht die Gesetze nicht für die Menschen, wie sie sein sollen, sondern für die Menschen wie sie nun einmal sind. Das heißt gewiß nicht auf die Vernunft verzichten. Richtschnur des Fortschritts kann sie sein, aber nicht Ausgangspunkt; Ziel, aber nicht Voraussetzung. Der rein negative Charakter des obersten Grundsatzes des Naturrechts und das Absehen von allen empirischen Schwierigkeiten, die der Verwirklichung auch nur jenes negativen Ideals im Wege stehn, sind aber nicht die einzigen Fehler an den Konstruktionen von Fichte und Schmalz. Die Urrechte, mit denen beide Denker die Menschen ausstatten, sind auch an sich nicht klar gedacht. Man kann es gelten lassen, wenn Fichte sagt, der Mensch habe ein Urrecht auf alles, was zur Erfüllung seiner sittlichen Pflicht gehöre. Aber nun kommt eben alles auf die Auslegung des Begriffs „Pflicht" an. Und diese ist bei Fichte wie bei seinem Führer Schmalz durch den rein individualistischen Ausgangspunkt ohne Zweifel völlig unzureichend.

Das erste „Urrecht" des Menschen soll nach dem Letztgenannten[6]) das Recht auf sich selbst sein, woraus er folgerichtig schließt, daß „der Mensch durch nichts verpflichtet werden kann, sein Leben oder einen Teil seines Lebens anderen aufzuopfern." Wie sehr aber ist doch gerade Aufopferung für andere, für Angehörige und Freunde, für Vaterland und Menschheit, als sittliche Pflicht zu allen Zeiten anerkannt worden! Das zweite Urrecht des Menschen soll das auf seine „Handlungen" und „Unterlassungen" sein. Auch das ist in der Unbeschränktheit, wie es da steht, eine völlig unzureichende Definition. Denn zu unsittlichen Handlungen oder Unterlassungen wird man doch niemals dem Menschen ein Recht zugestehn. Das dritte Urrecht ist endlich das auf den „Gebrauch der Sachen", wobei aber wieder jede Bestimmung darüber fehlt, nach welchen Gesichtspunkten die sich kreuzenden Sachansprüche der Menschen zu regulieren wären.

Wie es nach diesen ungenügenden Definitionen der Urrechte nicht anders sein kann, bleiben denn auch bei Schmalz wie Fichte die Grenzlinien zwischen dem sittlichen und dem nichtsittlichen Individuum

völlig im Dunkeln, und das ist wohl die verhängnisvollste der Dunkelheiten, über die sich schon die ersten Leser der „Beiträge" beklagten. Nur gar zu leicht kann man bei vielen Stellen vergessen, daß sie lediglich unter der Einschränkung auf das sittliche Individuum gelten, und Fichte selbst scheint das gelegentlich zu vergessen. Dadurch aber bekommen seine Ausführungen oft — zumal im Zusammenhang mit der allgemeinen Stimmung seiner Zeit — einen ganz falschen anarchistisch-revolutionären Klang.

Auf den Urrechten soll das rein räumliche Nebeneinander der noch nicht durch Verträge gebundenen Gesellschaft begründet sein. Wie wenig dazu die beiden ersten Urrechte ausreichen, liegt auf der Hand. Aber auch mit dem dritten, dem Recht auf Sachen, dem Eigentumsrecht, ist nicht viel anzufangen. Rehberg sieht mit Recht Eigentum und Erbrecht als historisch geworden und im Staate verankert an. An diesen Grundlagen des Staates will er nicht rütteln lassen. Daß die revolutionären Machthaber in Frankreich mit Erb und Eigen so gewissenlos verfuhren, erweckt sein Bedenken. Fichte will demgegenüber die Revolution in Schutz nehmen; er will dartun, daß auch jene Begriffe schon aus der bloßen Vernunft sich ableiten lassen. Man verdanke sie nicht erst dem Staate und man könne sie deshalb auch jederzeit gegen die hergebrachten Staatsgesetze nach Prinzipien der Vernunft allein anwenden. Den Begriff des Eigentums wendet Fichte schon innerhalb jenes Kreises an, der dem isolierten Individuum zukommt. „Wir sind unser Eigenthum, ich nehme dadurch etwas zweifaches in uns an: einen Eigenthümer und sein Eigenthum. Das reine Ich in uns, die Vernunft ist Herr unserer Sinnlichkeit, aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte. Sie darf sie als Mittel zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen."[8]) Das empirische Ich ist dazu da, um vom reinen Ich bearbeitet zu werden. Analog diesem Verhältnis soll auch alles andre Eigentum durch Bearbeitung gewonnen werden. Jeder Mensch hat einen rechtlichen Anspruch auf diejenigen Gegenstände der Natur, die er durch seine Arbeit für seine Zwecke umformt. Dafür hätte sich Fichte noch auf Rousseau berufen können. Auch dieser spricht von dem Rechte des ersten Besitzergreifers, das man dem Bedürfnis und der Arbeit zugestehe. Auch nach ihm ist Arbeit und Anbau das einzige Zeichen

des Eigentums. Freilich nennt Rouſſeau dieſes Recht ein ſehr ſchwaches Recht, das erſt nach Einführung des Eigentumsrechtes durch den Vertrag zu einem wirklichen Rechte werde. Rehberg macht ſchon hiergegen die Einwendung, daß man weder das Recht, die Früchte ſeiner Arbeit zu genießen, uneingeſchränkt gelten zu laſſen brauche, noch vor allem auch einen Entſcheidungsgrund gewinne für den Fall, wo ſich zwei Bewerber um das gleiche Objekt für ihre Arbeit ſtreiten.[7]) Fichte läßt ſich durch ſolche Schwierigkeiten nicht irre machen. Rehbergs Frage verdiene eine Antwort nur, wenn es ſich um ein rohes, noch nie bearbeitetes Stück Land handle. „Welches iſt denn dieſer Boden, auf welchem beide ſtehen ſollen, wo begrenzt er ihn denn? Wo ſchneidet er ihn denn von anderem Boden ab, der nicht mehr derſelbe Boden iſt, auf dem beide ſtehen? Hat ihm nicht etwa ſeine Phantaſie hier den Streich geſpielt, ihm ganz in aller Stille Umzäunungen, Gräben, Raine, Grenzſteine unterzuſchieben? Das etwas kann nicht da ſeyn, ſonſt iſt der Boden ſchon okkupiert und gehört entweder dem einen oder dem andern, oder keinem von beiden, ſondern einem dritten ausſchließend. Verzeihung alſo wegen des Bodens, reden wir lieber vom Platze — auf einem und demſelben Platze können beide nicht ſtehn, das iſt gegen das Geſetz der Undurchdringlichkeit der Materie. Von dem Platze, auf dem der eine ſteht, iſt der andre ausgeſchloſſen; er kann nicht da ſtehen, ohne jenen wegzuſtoßen und das darf er nicht. Jeder iſt rechtmäßiger und ausſchließender Eigenthümer des Platzes, auf welchem er ſteht, wenn dieſer Platz nicht ſchon vorher einen Eigenthümer hatte. Er ward es dadurch, daß er ſich darauf ſtellte. Weiter aber als er es mit ſeinem Körper bedecken kann, geht ſein Eigenthum auch nicht — jetzt zieht der eine eine Furche. Dieſe Furche iſt ſein, ſie iſt das Produkt ſeiner Arbeit. Die Furche zu ziehen war er vermöge ſeiner vernünftigen Natur berechtigt. — Er könne ſein Eigenthum an den Erdſchollen nicht beweiſen, ſagt ihr — das kümmert ihn wenig. Wenigſtens iſt die Furche, zu der er jetzt die Erdſchollen umgeſtaltet hat, ſein. Nehmt ihm doch die Erdſchollen, aber laßt ihm die Furche!“[9]) Wo alſo des Menſchen Arbeit hinreicht, da gewinnt er auch Eigentumsrecht. Wer des anderen Arbeit ſtört oder ſich aneignet, handelt wider das Sittengeſetz, wider das Naturrecht. Was mit einem ſolchen Verbrecher

geschehen solle, oder wie man sich gegen ihn wehre, das sind wieder Fragen, die Fichte nicht beschäftigen. In seiner vertragslosen Gesellschaft, in dem Bereiche seines Naturrechts, gibt es so etwas nicht. Da geht eben stillschweigend das eine Individuum den Arbeitskreisen der anderen aus dem Wege, um sich irgendwo seinen eigenen Arbeitskreis zu suchen, wo es den nötigen Platz dafür findet. Und wenn es solchen Platz nicht fände? Wenn das Lebensbedürfnis des einen hart mit den Lebensbedürfnissen des anderen zusammenstieße? Da kommen wir auf Gedankenwege, die zum „Kampf ums Dasein" führen müßten. Sie sind für Fichte noch nicht vorhanden. Er glaubt seine Aufgabe vollauf erfüllt zu haben, wenn er die sittliche Berechtigung der Aneignung eines Gegenstandes nachweist. Um uns herum „sind Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind. Ursprünglich sind sie freilich auch nicht unser Eigenthum. Sie gehören nicht unmittelbar zu unsrem sinnlichen Ich. Da wir aber das Recht haben, unsre eignen sinnlichen Kräfte zu jedem beliebigen Zweck zu gebrauchen, den das Vernunftgesetz nicht verbietet, so dürfen wir auch jene Dinge, die nicht ihr eigenes Eigenthum sind, als Mittel für unsere Zwecke gebrauchen. Und haben wir erst einmal einem Dinge die Form eines Mittels für unsere Zwecke gegeben, so kann kein andres Wesen sie gebrauchen, ohne entweder die Wirkung unsrer Kräfte, mithin unsre Kräfte selbst, für sich zu verwenden, oder ohne diese Form zu zerstören, das ist unsre Kräfte in ihrer freien Wirkung aufzuhalten." Beides aber darf nach Fichte ein vernünftiges Wesen nicht, weil das Sittengesetz das verbietet. „Wir haben also das Recht, jeden anderen von dem Gebrauch einer Sache auszuschließen, die wir durch unsre Kräfte gebildet haben, der wir unsre Form gaben, und dieses Recht heißt bei Sachen das Eigenthum."[10]) Wie leicht bei dieser Erklärung des Eigenthumsrechtes Mißverständnisse und Mißbräuche möglich wären, liegt auf der Hand. Aber auch das sind eben Dinge, die auf dem metaphysischen Boden Fichtes gar nicht existieren.

Von diesem Boden der Eigentumserklärung aus gewinnt nun Fichte auch eine rein vernunftrechtliche Begründung in seinem Sinne für das Erbrecht: „Sobald einer aus der Welt der Erscheinungen heraustritt, verliert er seine Rechte in derselben. Sein Eigenthum wird wieder so gut als rohe Materie, denn niemand ist Besitzer seiner

Form. Die ganze Menschheit ist der rechtsmäßige Erbe jedes Verstorbenen, denn die ganze Menschheit hat das uneingeschränkte Zueignungsrecht auf alles, was keinen Besitzer hat. Wer es zuerst sich wirklich zueignen wird, wird der rechtmäßige Eigenthümer sein. — So hat die Natur durch das allmähliche Abrufen der alten Besitzer vom Schauplatze für diejenigen gesorgt, die sie nachgebiert. Natur und Sittengesetz sind hier in vollkommenstem Einverständnis. Die erstere ist hier, was sie immer seyn sollte, Dienerin des letzteren. Du sollst keinen von seinem Platze herabstoßen, sagt das Gesetz. Ich muß aber einen Platz haben, sagst du. Hier ist dein Platz, sagt die Natur, und stößt herunter, den du nicht herunterstoßen durftest."[11]) Auf welchen Platz, auf welches eben frei werdende Erbe ich nun gerade mein Augenmerk richte, das ist meiner Willkür anheimgegeben. Hier handelt es sich um eine Wahl, um ein veräußerliches Recht, und darüber können denn auch später Verträge gemacht werden. Aus praktischen Gründen soll dann auch nach Fichte jeder lieber nur das Erbe der ihm Nächstverwandten beanspruchen. Aber eine „sittliche" Pflicht, eine Forderung des Naturrechtes ist diese Beschränkung unsrer Ansprüche nicht. Die Zweifelhaftigkeit dieser Konstruktion ist wieder handgreiflich genug. Als ob die Natur wirklich immer eine so willige und gefügige Dienerin des Menschen wäre! Als ob sie immer gerade so viele Besitzer vom Platze wegstieße, als Neugeborene mit neuen Ansprüchen aufträten! Und als ob, selbst wenn die Zahl der Abgehenden und der Nachkommenden in solcher Harmonie zueinander stände, die Wünsche der letzteren bezüglich der Verteilung im Einzelnen sich immer konfliktlos miteinander ausgleichen ließen! Aber freilich, für Fichtes vertragloſe Gesellschaft, wo ein Mensch dem andern sorgsam und freiwillig aus dem Wege geht, da ist die Voraussetzung einer Natur, die den nötigen Platz zu solchem Ausweichen bietet, und wie sie annähernd etwa Amerika noch bot, eine Notwendigkeit. Es ist der vollste Kontrast, zu den Theorieen eines Malthus, der gerade aus der Enge der Natur die Konflikte unter den Menschen und den Hungertod von vielen Tausenden als notwendig folgert; ein Kontrast auch zu der harten Welt, in der gerade wir heute leben, die unser Volk für seine jährlich zuwachsenden Millionen erst zu so ange-

spanntem Wirtschaftskampf und dann zu dem blutigen Krieg um seine Existenz nötigte!

Wie weit sich Fichtes Metaphysik von aller Wirklichkeit zuletzt verliert, dafür ist wohl das klassischste Beispiel, daß er selbst ein Urrecht, das wir ohne weiteres von Natur wegen als solches gelten lassen würden, erst mühsam aus seinen abstrakten Konstruktionen heraus zu begründen sucht. Es handelt sich um das Recht der Eltern auf ihr Kind. Fichte hat wirklich den Mut, auch da konsequent bei seinem Individualismus zu bleiben. Auch das neugeborene Kind gehört nach ihm eigentlich jedermann, so gut wie alle anderen Gegenstände welche die Natur uns darbietet. Höchstens noch gehört es als Mensch sich selbst. Aber das ist für den Augenblick der Geburt noch ohne Bedeutung, da ja das Neugeborene noch kein vernünftiges Wesen ist. „Wenn einer, der menschlich Antlitz trägt, unfähig ist, seine Menschenrechte zu behaupten, so hat die ganze Menschheit Recht und Pflicht, sie statt seiner auszuüben." „Das unvernünftige Ding wird selbst ein Eigenthum; das unvernünftige aber des Gebrauchs der Vernunft noch unfähige Wesen kann nicht selbst Eigenthum seyn, aber seine Rechte werden ein Eigenthum desjenigen, der sich ihrer bemächtiget." Und nun wird ganz analog zum materiellen Eigentum dargelegt, daß nicht die Eltern sondern die Geburtshelferin, die das Kind an das Licht zog, und in die Welt der Erscheinungen hinlegte, den ersten Anspruch auf es habe. Das Recht der Eltern soll dann erst als ein abgeleitetes durch Vertrag erklärt werden.[12]) Wahrlich wenn irgendwo, dann passen hier die Vorwürfe, mit denen Fichte an anderer Stelle seine Gegner bedenkt, daß wir es mit einem „Kunstwerk der Schule, mit einem Probestück des Vernünfteins,"[13]) mit „übertriebener Konsequenzenmacherei" zu tun haben. Neben der rein logischen Konstruktion, die aus dem Urrecht des zuerst Zugreifenden und Bearbeitenden ihr wunderliches Gebäude aufführt, versinken selbst die allernatürlichsten Unterlagen, versinkt auch der sittliche Gehalt selbst der nach unserem Begriff heiligsten Rechte. Gerettet aber ist auch da wieder die unbedingte Freiheit des Individuums. Denn nun hat es selbst seinen Eltern nichts zu danken. Nun ist auch sein Verhältnis zu diesen ein bloßes Gegenseitigkeitsverhältnis, das auf vertragsmäßigen beiderseitigen Verpflichtungen

beruht und wie jeder andere Vertrag auch gelegentlich aufgelöst werden könnte. Man kann sich schwer vorstellen, daß Fichte auch noch diese Konstruktion gewagt hätte, wenn er in einem traulichen Elternheim statt in fremdem Hause bezw. in dem Internat von Schulpforta aufgewachsen wäre.

Es ist leicht zu ersehen, wie in diesen Zusammenhang nun auch Fichtes maßlose Ueberschätzung der Selbstbildung und ebenso maßlose Unterschätzung der öffentlichen Bildungsanstalten sich einfügt. Auch der geistige Besitz, auch das geistige Eigentum des Menschen soll schon in dem Kreise des isolierten Ich, mindestens aber doch im Kreise der vertragslosen Gesellschaft wurzeln. Es soll das, was der Mensch geistig durch Staat und Gesellschaft gewinnt, nach Möglichkeit herabgesetzt werden gegenüber dem, was er allein aus sich selber gewinnt. So weit Eindrücke von außen her und Beeinflussungen durch andre Menschen zu unsrer Bildung gehören, läßt Fichte sie lieber für zufällige gelten, als daß er von den in bewußter Absicht gegründeten Bildungsanstalten oder von den mit Absicht geübten Bildungsmaßnahmen sich etwas verspricht. Auch die isoliert nebeneinanderhergehenden Menschen können ja einander Gegenstand des Beobachtens und Lernens sein. Was man aber von ihnen lernt, hängt mehr von einem selber ab als von den andern. Der an sich bedeutungsvolle und in Fichtes späteren pädagogischen Ausführungen noch so oft behandelte Grundsatz, daß wahre Bildung nur auf dem Boden der individuellen Selbsttätigkeit gedeihen könne, wird hier bis zur äußersten Einseitigkeit übertrieben: „Niemand wird kultiviert sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren. Alles bloß leidende Verhalten ist das gerade Gegenteil der Kultur; Bildung geschieht durch Selbsttätigkeit und zweckt auf Selbsttätigkeit ab — . . . die Frage steht also so: sind Gegenstände vorhanden gewesen, an denen freie Wesen ihre Selbsttätigkeit auf den Endzweck der Kultur hin üben konnten? Und was in der ganzen Welt könnte denn so beschaffen sein, daß Wesen, die tätig sein wollen, ihre Tätigkeit daran nicht üben könnten? Dieser Forderung ist also leicht entsprochen, denn sie ist nicht zudringlich. Wer sich bilden will, bildet sich an allem.“ [14]) Wir können in Fichtes Sinn hinzufügen: auch an allen; denn ob Sachen oder Menschen, für das Individuum in seiner Selbstherrlich-

keit sind diese wie jene nur mehr oder weniger zufällige Anstöße zu seiner Selbstbetätigung. Ganz falsch ist das ja nicht. Schließlich können wir an spröden Gegenständen unsre Kraft oft besser bewähren wie an gefügigen, und können von schlechten Menschen ebensogut lernen, wie man nicht handeln darf, als wir von guten Menschen lernen, wie wir handeln sollen. Aber so wie Fichte diese Zufälligkeit zur eigentlichen Grundlage des Lernens macht, ist es doch eine Ungeheuerlichkeit. Was würde heutigentages jeder Einzelne vermissen, wenn beispielsweise der Staat plötzlich die für Bildungszwecke von ihm zur Verfügung gestellten Mittel und Einrichtungen, Schulen, Bibliotheken, Museen, Forschungsinstitute usw. aufheben wollte! Ueber dem einen Ziel, die sittliche Freiheit des Individuums schrankenlos proklamieren zu können, verliert Fichte den Blick für alles Uebrige. Er übersieht, daß diese sittliche Freiheit in Wirklichkeit gar nicht davon abhängig ist, ob wir als isolierte Monaden oder ob wir als gesellige Wesen existieren, sondern nur davon, ob wir im einen wie im andern Falle unsre Kräfte im Sinne der Vernunft beherrschen und betätigen. Er will zu viel beweisen, und deshalb beweisen seine Einseitigkeiten und Absurditäten schließlich nichts. Er möchte Rehberg recht von oben her widerlegen und liefert in Wahrheit dem Empiriker nur allzu brauchbares Material für seinen Spott über die metaphysische Politik.

11. Kapitel.

Die Verträge.

Nach Fichtes Anschauung steigen wir schon sehr von der Höhe hernieder in das Bereich des Gleichgültigen und Unbedeutenden, wenn wir jetzt in den Kreis derjenigen Verpflichtungen eintreten, die durch Verträge entstehen. Seinen höchsten sittlichen Pflichten kann das Ich ja schon in der völligen Isolierung genügen. Das reibungslose Aneinandervorübergehn oder Nebeneinanderhergleiten in einer lediglich räumlich gegebenen Verbindung von mehreren Individuen war der Kreis des Naturrechts oder auch des Sittengesetzes, inwiefern es auf die Welt der Erscheinungen angewandt wird. Der dritte Kreis der Vertragspflichten, der das Individuum in vertraglich geregelten Gesellschaften behandelt, beschäftigt sich nach Fichte nur mit Verbindlichkeiten, die wir uns auferlegen können, wenn wir wollen, die wir uns aber nicht aufzuerlegen brauchen, und von denen das selbstherrliche Ich auch in jedem Augenblick wieder zurücktreten kann. Was in den beiden ersten Kreisen das Sittengesetz befahl, wurde als selbstverständlich vorausgesetzt Zur Erfüllung unsrer sittlichen Pflichten bedürfen wir nicht erst der Bindung durch einen Vertrag. Also bezieht sich der Vertrag nach Fichte nur auf wahlfreie Dinge. Das Leben bringt uns häufig in Lagen, wo wir den einen Weg ebensogut wählen können wie den andern, wo verschiedene Wege sittlich erlaubt sind. Da können wir dann frei wählen, welchen wir gehn wollen. Da können wir uns denn auch mit unserm Mitmenschen verständigen, ob wir einen gemeinsamen Weg mit ihm machen wollen, oder ob wir getrennte Wege gehen und welche Wege wir gehen wollen. Wer beispielsweise ein Stück Land kaufen will, kann es von dem einen so gut kaufen wie von dem andern. Sittliche Vorschriften gibt es darüber nicht. Es wird darin rein von Aeußerlichkeiten abhängen, ob man schließlich dieses oder jenes Stück Land

vorzieht. Wie die Wahl dann ausfällt, das hat für den sittlichen Wert des Menschen keine Bedeutung. Bei dieser Auffassung Fichtes fällt auf alles, was er über die Verträge sagt, ein starker Schatten von Geringschätzung.

Halten wir uns vor Augen, daß der Ausdruck „Vertrag" in diesen philosophischen Ausführungen doch immer nur bildlich gebraucht wird. Damit bekommt aber die Willkür einen ziemlichen Spielraum. Es ist absolut kein logischer Zwang, der uns dazu nötigte, von einem Vertragsverhältnis zu sprechen, wo irgend welche Gegenseitigkeit menschlicher Verpflichtungen in Betracht kommt. Wir können von einem ungeschriebenen Vertrage reden, wo Menschen ihr Verhalten gegenseitig von einander abhängig machen. Wir können beispielsweise eine Freundschaft als eine Art Vertrag auffassen. Wir brauchen das aber keineswegs. Fichte verkennt das. Er behandelt den Ausdruck „Vertrag", als ob es sich dabei um einen feststehenden terminus technicus handele. Wir könnten in Wirklichkeit sehr wohl auch das reibungslose räumliche Nebeneinander der Individuen nach Fichtes Naturrecht schon unter dem Bilde eines stillschweigenden Vertrages auffassen. Sein Inhalt würde dann etwa lauten: „Kreuze du meinen Weg nicht, dann werde ich auch den deinigen nicht kreuzen". Wenn Fichte hier das Bild des Vertrages noch nicht angewandt sehen will, sondern es nur gelten läßt für die vom Sittengesetz freigelassenen, also nicht unbedingt vorgeschriebenen Möglichkeiten, so ist das nur eine willkürliche Entscheidung von ihm. Wir können uns dem anpassen, wenn wir wollen. Falsch aber ist es, wenn Fichte glaubt, weittragende Schlüsse daraus ziehen zu können, daß er für sein Sittengesetz und Naturrecht das Bild des Vertrages ablehnt und es erst für die engeren Kreise gesellschaftlicher und staatlicher Beziehungen aufnimmt.

Im eigentlichen Sinne bedeutet der Vertrag die schriftlich fixierte, rechtlich geschützte und meist durch besondere Feierlichkeit betonte Zusammenfassung von zwei oder mehr Willen zu einer einheitlichen Willensleistung, mag diese nun in der friedlichen Abgrenzung entgegengesetzter Interessen oder in der Vereinigung zu einem gemeinsamen positiven Interesse bestehen. So können feindliche Staaten miteinander einen Waffenstillstand schließen, befreundete Staaten sich

zu gemeinsamen Kulturleistungen verbinden. Das Wesentliche an jedem Vertrage aber ist das Prinzip der Gegenseitigkeit. Hierin liegt auch der Vergleichspunkt, wo immer man das Wort Vertrag in übertragenem Sinne gebraucht. Ein Freundschaftsverhältnis z. B. kann ich als einen Vertrag bezeichnen, wenn die Freunde so harmonisch miteinanderleben, als ob sie sich gewissermaßen durch einen feierlichen schriftlichen Vertrag beide streng gebunden fühlten. In unsern sittlichen Beziehungen spielt aber die Gegenseitigkeit als Forderung der Gerechtigkeit stets eine entscheidende Rolle. Deshalb steht nichts im Wege, auch unsre sittlichen Pflichten, zumal überall da, wo es sich um eine Frage der Gerechtigkeit handelt, unter dem Bilde eines Vertrages vorzustellen. Fichte verschließt sich dieser Tatsache nur, weil auch hierin sein Denken wieder ganz einseitig vom isolierten Individuum, vom Ich, ausgeht. Bei dieser absoluten Einseitigkeit gibt es natürlich keine Gegenseitigkeit. Das sozusagen aus lauter sittlichen Atomen gebildete Konglomerat, das Fichte sich als „Gesellschaft" denkt, erzeugt aus sich heraus keine Gemeinschaft, keine wechselseitigen Förderungen und Bereicherungen, keine Gegenseitigkeit. So erklärt sich das merkwürdige Auseinanderfallen des Sittlichen und des Vertraglichen bei Fichte, das der Philisoph selbst gelegentlich als störend empfindet, ohne den Zwiespalt lösen zu können. Der Vertrag verliert bei Fichte zuletzt allen sittlichen Rückhalt, weil er so ganz außerhalb von Sittengesetz und Naturrecht stehen soll. In seiner unerschütterlichen „Konsequenzenmacherei" spricht Fichte der absoluten Souverainität seines Ich auch das Recht zu, Verträge jederzeit aufzuheben. „Unabänderlichkeit und ewige Gültigkeit ist der härteste Verstoß gegen das Recht der Menschheit an sich."[1]) Mag man nun auch die Ewigkeit für die Gültigkeit menschlicher Verträge mit Recht in Frage stellen können, so verkennt doch Fichte, daß zwischen dieser und der in jedem Augenblick für jeden Teilnehmer gegebenen, also eigentlich absoluten Ungültigkeit, in der Mitte diejenige Dauer des Vertrages liegt, die sich eben auf der Gegenseitigkeit der verschiedenen im Vertrage verbundenen Interessen aufbaut. Unsre ganze Rechtsprechung würde ins Wanken geraten, wenn eine vertragschließende Partei jederzeit zurücktreten könnte von ihren Verpflichtungen, trotzdem die andere Partei dem ihrigen treulich nachkäme oder auch nur nachzukommen rechtlich beabsichtigte.

Fichte will hier also nicht einmal die Bindung des individuellen Willens durch sich selbst, die Bindung des künftigen Willens durch den gegenwärtigen. Das (sittliche) Individuum soll absolut frei in jedem Augenblick sein, soll auch nicht durch eigene frühere Entschließungen eingeschränkt sein. Möglich, daß er hierbei an Rousseau denkt, der es gleichfalls als sinnlos bezeichnet, daß sich der Wille schon für die Zukunft fesselt, weil niemand sagen könne, daß er auch morgen dasselbe wollen werde, wie ein anderer, während er das wohl für den Augenblick versichern könne. Gerade hiermit ist aber wieder eine Fähigkeit des Vertrages bestritten, die in vielen Fällen geradezu wesentlich ist. Werden doch viele Verträge eben nur unter dem Gesichtspunkt geschlossen, sich durch gegenwärtige Leistungen künftige Gegenleistungen der anderen Partei zu sichern. Man denke beispielsweise an Lebensversicherungsverträge. Der Vertrag ist oft geradezu das einzige Mittel, um die Zukunft schon in irgend einer Form zu realisieren, um über zeitliche Hindernisse hinwegzukommen, um den Menschen zum Herrn über die Zeit und ihre Zufälle zu machen.

Was bleibt nun eigentlich von dem Begriff „Vertrag" bei Fichte noch übrig? Wir mögen für den Vergleichszweck von manchem absehn können, aber doch sicher nicht davon, daß der Vertrag zu einer sittlichen und eventuell juristischen Verpflichtung macht, was ohne ihn keine solche gewesen wäre. Schließe ich mit einem Bauunternehmer einen Vertrag über den Bau eines Hauses, so muß sich dieser doch darauf verlassen können, daß ich ihm sein Werk auch wirklich abnehme, ohne mich inzwischen eines andern zu besinnen, ebenso wie ich mich darauf will verlassen können, daß das Haus so, wie ich wünsche, und wie es vielleicht für keinen andern paßt, ausgeführt wird. Wenn ein Staat mit einem anderen einen Bündnisvertrag zu Verteidigungszwecken hat, so wird man ihm unmöglich das sittliche Recht zuerkennen können, diesen Vertrag gerade in dem Augenblick zu kündigen, wo zum ersten Male die Bündnispflicht für ihn wirklich aktuell würde. Was hätten überhaupt Verträge für einen Zweck, wenn sie nicht auf der Grundlage von Treu und Glauben uns ermöglichten, gegenwärtige Leistung mit zukünftigen Werten auszutauschen und so ein Moment der Stetigkeit in die

menschlichen Beziehungen zu bringen, ohne die geordnetes Zusammenleben und jede weitschauende großzügige Kulturarbeit in der Welt undenkbar wäre? So sehen auch Humboldt[2]) und Rehberg[3]) gerade in der Aufrechterhaltung von Verträgen eine Hauptpflicht des Staates.

Das hindert nicht, daß auch wir eine Auflösbarkeit oder Ungültigkeit von Verträgen kennen. Es kann ja auch im Vertrage selbst seine Zeitdauer beschränkt, seine Gültigkeit an Bedingungen geknüpft, seine Kündbarkeit vorgesehen sein. Ferner hat unsre Rechtsprechung den Begriff der „guten Sitte" geprägt, um Verträge, die dieser widersprechen, von vornherein aus moralischen Gründen für juristisch ungültig erklären zu können. Wir verlangen von Verträgen, daß sie dem Gebot der Gerechtigkeit einigermaßen genügen und nicht Leistung und Gegenleistung in ein schreiendes Mißverhältnis setzen. Wir würden, wie Rehberg, schon von diesem Standpunkte aus eine Handhabe auch gegen die Leibeigenschaft und die ungemessenen Frondienste haben, um deren Bekämpfung es Fichte vor allem zu tun ist. Es bedürfte demnach durchaus nicht der völligen Verwerfung des Gegenseitigkeitsprinzips und der Loslösung des selbstherrlichen Individuums von jeder Vertragspflicht, um gegen solche schreiende Ungerechtigkeiten vorzugehn. Ja gerade der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, der mit dem Begriff des Vertrages und der Gegenseitigkeit gegeben ist, macht auch die vergleichsweise Uebertragung des Vertragsbegriffs auf solche Verhältnisse, die nicht eigentlich durch Verträge bestimmt sind, wertvoll und als Maßstab für deren Beurteilung brauchbar. Das alles verkennt Fichte völlig. Er leitet das Recht des Individuums, von einem Vertrage oder von einem vertragsmäßigen Verhältnis zurückzutreten, nicht erst aus dem Mißverhältnis der beiderseitigen Leistungen ab, sondern schon aus dem Recht des Individuums, jederzeit seinen Willen absolut frei zu bestimmen. Daß dabei die Heiligkeit der Verträge in die Brüche zu gehen droht, bemerkt Fichte selbst und entschuldigt sich: „Man lasse sich nicht durch die anscheinende Härte dieser Sätze schrecken. Es ist so, und man darf sagen, wie es ist. Die Moralität, die Heiligkeit der Verträge wird sich schon unter unseren Folgerungen zu retten wissen." [4]) Aber das ist eine Hoffnung, die sich tatsächlich nicht erfüllt.

Das politische Interesse, das Fichte leitet, ist, den Nachweis zu

liefern, daß eine Verfassung durch keinen Vertrag unabänderlich gemacht werden könne, auch nicht, wenn alle mit allen sich darüber vereinigt hätten. Dazu bedarf er einer logischen Konstruktion, die jedem Einzelnen jederzeit die einseitige Aufhebung eines Vertrags gestattet. Weil es keines Vertrages bedarf, wo uns das Sittengesetz ohnehin schon verpflichtet, so gibt uns der Vertrag auf jemand ein Recht, das wir nach dem Sittengesetz allein noch nicht hätten. Die Verbindlichkeit wird uns also nicht durch das Sittengesetz, sondern nur durch unsern eigenen Willen auferlegt, und soll deshalb nur solange gelten, als dieser Wille damit einverstanden ist. Denn niemand soll sich einen fremden Willen aufzwingen lassen. Ein erzwungener Vertrag wäre ein Verstoß gegen das Sittengesetz, gegen die Urrechte des Menschen. Und sowie sich der Wille eines Vertragschließenden ändert, wird der Vertrag zum Zwang, also unsittlich. Vielleicht hatte jener von Anfang an den wahrhaften Willen gar nicht, den Vertrag zu halten; dann bestand der Vertrag in Wahrheit gar nicht. Solche Behauptungen Fichtes sehen wie vollendeter Zynismus aus, wenn man nicht immer wieder an die Einschränkung erinnert, daß bei dem allen Fichte das „sittliche" Individuum als selbstverständlich voraussetzt. Aber konsequent hält er sich selbst nicht an diese Voraussetzung, denn was könnte es da überhaupt für einen Grund geben, einen Vertrag zu schließen, zu dessen Innehalten von Anfang an der wahrhafte Wille fehlte? Und gar nicht geht Fichte auf die Frage ein, wie weit sich ein Individuum durch Versprechen und Verträge auch zur sittlichen Pflicht machen könne, was an sich noch nicht sittliche Pflicht sein mag. Ja, er verkennt, daß das Sittengesetz eigentlich überhaupt keinen positiven Inhalt von Hause aus hat, sondern mit seinem rein formalen Charakter, wie Kant ihn bestimmt, den Inhalt immer erst aus der jeweilig gegebenen Lage empfängt, wonach denn doch sehr wohl auch die Vertragstreue zur Pflicht werden kann. Fichte behandelt das Sittengesetz insofern noch ganz unkantisch, als ob es eine bestimmte Aufgabe für sich stellte, neben deren Erfüllung die Erfüllung aller übrigen Verbindlichkeiten mehr oder weniger gleichgültig wäre. In Wirklichkeit aber äußert sich die Sittlichkeit doch dadurch, daß sie jede Aufgabe und jede Verbindlichkeit und ganz gewiß auch die aus Verträgen entspringenden Gegenseitigkeitsverpflich-

tungen so behandelt, daß ihr Verfahren „zur Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte." Was Fichte gewissermaßen als Adiaphora aus dem Bereiche des Sittlichen aussondert, gehört in Wirklichkeit durchaus in dessen Gebiet hinein und letzten Endes darf man wohl sagen, daß jede menschliche Handlung, auch die unscheinbarste und kleinste in irgend einer Beziehung zum Sittengesetz stehe. Es genügt durchaus nicht, mit Fichte zu sagen, daß das Gebiet der gesellschaftlichen und staatlichen Verträge nicht wider das Sittengesetz verstoßen dürfe, als ob es auch für Gesellschaft und Staat nur die eine Aufgabe gäbe, das selbstherrliche Individuum nicht zu inkommodieren. Fichte verkennt noch ganz und gar die starken positiven Verbindlichkeiten, die Gesellschaft und Staat zu höchsten Aufgaben des Individuums machen. Er verkennt, daß erst diese Pflichten dem sittlichen Ich Leben und Inhalt geben. So verteidigt er mit Eifer die Selbstherrlichkeit seines sittlichen Ich, ohne zu merken, wie leer und nichtig dieses eigentlich ist.

Indem Fichte den „scharfsinnigsten und konsequentesten Lehrer des Naturrechts, Herrn Schmalz", lobt,[5]) zitiert er von ihm den Satz: „Ich habe nach dem Naturrechte kein vollkommenes Recht auf die Wahrhaftigkeit des andern. Tut er mir ein lügenhaftes Versprechen, so kann ich nicht eher über Verletzung klagen, bis ich durch dasselbe zu einer Leistung verleitet bin." Der andre kann freilich auch auf mich kein Recht geltend machen. Man beachte wie hier Recht und Moral ebenso getrennt werden, wie vorher Vertrag und Moral. „Du mußt die Begriffe nicht vermengen", sagt Fichte wörtlich, du mußt nicht aus den Grenzen des Naturrechts in die der Moral übergehn. Früher hat er aber selbst das Naturrecht definiert als das „Sittengesetz, inwiefern es die Welt der Erscheinungen bestimmt." Danach wäre also eigentlich eine richtige Scheidung nicht gemeint. Bei Schmalz[6]) heißt das sittlich Notwendige, das, was der Mensch soll, seine Pflicht; das sittlich Mögliche, das was der Mensch darf, sein Recht. Dem Recht des einen soll dann immer eine Pflicht des andern entsprechen. Da für das Naturrecht nur die „äußeren" Leistungen in Betracht kommen sollen, so handle es sich hier um ein allgemein beurteilbares Verhältnis von Leistung und Gegenleistung. Diese äußere Beurteilbarkeit soll das Gebiet des Naturrechts als eines

besonderen Kreises innerhalb des weiten Gebietes der sittlichen Pflichten überhaupt herausheben. Das ist die auch von Fichte übernommene Grundanschauung. Danach erfährt aber der Begriff des „Rechtes" eine uns fremd anmutende Einschränkung. Zwar werden auch wir im juristisch geltenden Recht einen engeren Begriff sehen, als im sittlich geltenden. Aber mit der Scheidung in innerliches und äußerliches ist der Unterschied doch nicht getroffen. (Eher mit der Scheidung in historisch gegebenes unvollkommenes und ideales, noch zu erstrebendes Recht). Wir können denn doch auch juristisch sehr wohl ein „Recht auf die Wahrhaftigkeit" des andern geltend machen, und dann noch viel mehr ein „Recht auf guten Namen," das Schmalz in seinem Naturrecht leugnet. Nur als Mittel der materiellen Schädigung will er die Verleumdung im Naturrecht berücksichtigt wissen. Sonst tröstet er sich da mit dem merkwürdigen (echt individualistisch gedachten!) Satz: „Was kümmert aber den Einsiedler auf dem Libanon das Böse, was man in Jerusalem von ihm redet." Und so urteilt denn auch Fichte: Wenn mich der andre betrügen will, so ist das seine Sache. Ich bin für ihn moralisch nicht haftbar. Meiner Sittlichkeit kann er also durch seinen Betrug nicht Abbruch tun. Ich kann höchstens materiell durch ihn schwer geschädigt werden, aber das interessiert Fichte nicht. Solche Dinge, die der niedern Sphäre der Sinnlichkeit angehören, liegen ganz außerhalb seiner Betrachtung.

Mit dem Begriff der Gegenseitigkeit verliert auch der Begriff des Rechtes viel von seiner sittlichen Bedeutung. Durch nichts kann einer den andern zwingen, anders zu wollen, als er will. Ohne dessen Willen gilt aber kein Vertrag. Man muß natürlich fragen, wenn die Willen der verschiedenen Individuen so isoliert ohne jeden gegenseitigen Einfluß nebeneinanderstehn, wie da überhaupt noch Verträge gedacht werden können? Eigentlich müßte aus der Logik der Fichteschen Ueberlegungen heraus der Vertrag sittlich überhaupt verworfen werden. Danach hätte jeder in jedem Augenblick nur nach seinem Gewissen zu handeln und wäre dafür niemanden außer Gott verantwortlich. Die Einschränkung des Willens durch Verträge irgend welcher Art kann dabei nur als eine Herabwürdigung, als eine Fesselung des sittlichen Willens erscheinen. Wie der andere handeln will, das bleibt logischerweise auch diesem wieder ganz und

gar selbst überlassen. Meine Moralität verbindet den andern nicht zur gleichen Moralität. Durch eigne Wahrhaftigkeit bekomme ich noch kein Recht auf die Wahrhaftigkeit des andern. „Ich bin ja nicht Exekutor des Sittengesetzes überhaupt, sondern das ist Gott. Dieser hat die Lügenhaftigkeit zu strafen. Ich bin nur Exekutor meiner durch das Sittengesetz mir verstatteten Rechte. Und unter diese Rechte gehört die Aufsicht über die Herzensreinigkeit anderer nicht." [7] Es ist, als klinge einem die Frage ins Ohr: Soll ich meines Bruders Hüter sein? Nur freilich hier von sittlichem Stolz statt von Schuldbewußtsein eingegeben! Auch ein Beispiel dafür, wie sich die Extreme berühren können.

Leiste ich nun dem andern etwas, ohne daß er es mit seinem Vertrage ernsthaft meinte, so schenke ich ihm meine Leistung. (Bei dieser Auslegung vergißt Fichte freilich, daß die Schenkung ihren eigenartigen Charakter nur erst durch den bewußten absichtlichen Verzicht des Gebers auf jede Gegenleistung bekommt.) Ob ich dem andern durch Erfüllung einer Vertragspflicht etwas schenke, oder ob ich ihm nur sein Recht erfülle, kann ich nicht eher wissen, als bis ich dessen Gegenleistung empfange. Erst durch diese soll der Vertrag eigentlich in Erscheinung treten, wie das auch Schmalz behauptet. Vor dem unsichtbaren Richterstuhle ist ja der Vertrag wohl geschlossen, sobald der wahrhafte Wille beider zur versprochenen Leistung da ist. Aber das Vorhandensein dieses Willens kennt eben niemand außer Gott. Er allein weiß also, ob wirklich ein Vertrag da ist oder nicht. Der Gebrauch des Vergleichs wird hier so weit getrieben, daß er die zum Gebrauch herangezogene Tatsache schließlich überhaupt auflöst. Denn selbst der feierlich geschriebene und versiegelte Vertrag existiert hiernach eigentlich gar nicht als solcher, sondern würde erst durch das Vorhandensein des aufrichtigen Willens auf beiden Seiten vor Gott zum Vertrag werden. Wird der Vertrag jedoch durch Leistung und Gegenleistung erfüllt, so wird er damit auch zugleich gegenstandslos und also vernichtet. An bleibende Nachwirkungen eines erfüllten Vertrages denkt Fichte nicht. Der Vertrag schrumpft also schließlich zusammen auf den einen Augenblick, wo sich die Gegenleistung mit der Leistung begegnet. Wie Fichte erst das Ich isoliert hat, so isoliert er nun auch jede seiner Handlungen. Unbe-

kümmert um Vergangenheit und Zukunft kann es sich in jedem Augenblicke mit absoluter Freiheit entscheiden. Es wird keine Bindung von Dauer oder bleibender Nachwirkung anerkannt. Das sittliche Individuum leistet, ohne auch nur die geringste Bürgschaft für die entsprechende Gegenleistung zu verlangen.

Wozu bedurfte es aber da eigentlich überhaupt noch des Vertragsgedankens? Er scheint höchstens noch dazu gut, die Forderung auf Schadenersatz zu begründen. Wurde ich durch die ausbleibende Gegenleistung eines anderen geschädigt, so heißt es: „Auch das von meiner Kraftanwendung, was auf reinen Verlust verloren ist" — gemeint sind solche Leistungen, die sich nicht rückgängig machen lassen, und Gaben, die nicht zurückgenommen werden können — „ist mein Eigenthum. Daß es verloren ist, geht mich nichts an. (!) Es sollte nicht verloren seyn. In den Kräften des andern ist es zu finden; auf sie habe ich meine Anweisung. Ich kann ihn zum völligen Schadenersatz zwingen." [8]) Freilich wie und durch wen ich diesen Schadenersatz erzwingen will, wie dessen Umfang festgestellt werden soll und wie verfahren werden soll bei unersetzlichen Schäden, das alles sind praktische Fragen, an denen der Philosoph nichtachtend vorübergeht. Der naheliegende Gedanke, von hier aus zu einer vertieften Rechtsauffassung des Staates zu kommen, als des Bürgen gewissermaßen für geschlossene Verträge, wird von Fichte im Gegensatz zu Rehberg, wie wir schon bei der Eigentums- und Erbschaftsfrage sahen, und wie wir später noch mehr sehen werden, geradezu abgelehnt. Es bleibt auch das Sache des Individuums, sich sein Recht zu verschaffen. Hat es nicht die Möglichkeit dazu, so „interessiert" dieser Fall Fichte wenig, wenn er ihm nur das sittliche Recht dazu nachgewiesen hat. Ist der Schaden ersetzt, so schließt er kurz und gut, dann sind beide Teile wieder in dem Zustande vor der Verabredung, dann ist alles ungeschehen gemacht, und es ist so gut, als habe überhaupt kein Vertrag bestanden.

Das Bild des Vertrages kann wohl gar nicht gründlicher zu Tode gehetzt werden. Es würde nach Fichtes Darlegung jede Gegenleistung für einen Dienst, auch eine ganz unerwartete freiwillige, zum Beispiel aus Dankbarkeit, ein Vertragsverhältnis schaffen, während die unzweideutigste, feierlichste Versicherung künftiger Gegen-

leistung keines begründete, also im Falle der Unterlassung auch eigentlich zu keinem Vertragsbruch führen könnte, ja den Begriff „Vertragsbruch" kann es nach Fichtes Logik als sittlichen Vorwurf gar nicht mehr geben. Es gibt höchstens noch eine materielle Schädigung des andern, die dadurch hervorgerufen wurde, daß sich der andere einen in Wahrheit gar nicht vorhandenen Vertrag vortäuschen ließ. Eine die Klärung des Begriffs mindestens nicht erleichternde weitschweifige Ausdrucksweise! Und noch dazu eine so leicht mißverständliche! Denn sobald sich nicht jeder Leser in jedem Augenblicke immer wieder auf die Voraussetzung besinnt, daß Fichte lediglich von der Willkür des „sittlichen" Individuums redet, müßte man das vollständige Chaos von solcher Auslieferung aller Vertragspflichten an die Willkür des Einzelnen und des Augenblicks befürchten. Bedenkt man nun, zu welcher Zeit Fichte redete, wie leicht diese Zeit tatsächlich zur Ueberschätzung des Individuums neigte, wie fern ihr noch die Auffassung der Freiheit im rein sittlichen Sinne lag, und wie sehr sie gewöhnt war, die höchsten Aufgaben des Menschen einfach mit seinen höchsten Wünschen zu identifizieren, dann begreift man wohl, daß Fichtes Schrift eher einen verwirrenden als einen erzieherischen Einfluß haben konnte. Und sie ist immerhin in zwei Auflagen erschienen!

Mit seinem so eigentümlich zurechtgeschnittenen Begriff des Vertrages und des Rechtes geht nun Fichte an die Betrachtung der Gesellschaft als einer nicht mehr bloß durch räumliches Nebeneinander sondern durch Verträge gebundenen Mehrheit. Alle Rechte, die sich ihm aus den Verträgen innerhalb der Gesellschaft ergeben, sind begrenzte äußere Rechte. Sie haben nichts zu tun mit jenen Urrechten, das heißt mit jenen Bedingungen, ohne die der Mensch seine sittlichen Pflichten überhaupt nicht erfüllen kann. Die letzteren sind unveräußerlich, die ersteren veräußerlich. Und wie weit auch hier wieder Fichtes Gedankenwelt von der unsrigen absteht, zeigt die Herleitung beispielsweise des Elternrechtes als eines „veräußerlichen" Rechtes aus der künstlichen Vertragsidee, wo wir gewiß viel eher geneigt wären, von einem angeborenen und natürlichen „Urrecht" zu sprechen. Erst auf dem Umwege eines Vertrages mit der Geburtshelferin kommen die Eltern bei Fichte zu ihrem eigenen Kinde!

Was überhaupt den möglichen Inhalt von Verträgen betrifft, also die Feststellung aller veräußerlichen Rechte, so glaubt Fichte einen Leitfaden ihrer Auffindung feststellen zu können.[9]) Sie sind im Grunde nichts anderes, als verschiedene Arten (Modifikationen sagt Fichte) in der die unveräußerlichen Rechte ausgeübt werden können. So hat jeder Mensch ein unveräußerliches Recht auf Eigentum. Welches Stück Eigentum er sich aber durch Bearbeitung aneignen will, das bleibt seiner Wahl überlassen, soweit er dabei nicht in die gleichfalls durch Bearbeitung gewonnenen Rechte eines andern eingreift. Mit dem Erbrecht ist es dasselbe. Jeder ist eigentlich Teilnehmer an der Gesamthinterlassenschaft aller Verstorbenen. Er kann sich nun willkürlich mit seinen Mitmenschen darüber auseinandersetzen, welchen Teil des Gesamterbes er bearbeiten will. So kann er denn auch mit ihnen die Vereinbarung eingehen, daß jeder nur das Erbe der Nächstverwandten beanspruchen soll.

Fichte unterscheidet nun Rechte der unveränderlichen Geistigkeit und Rechte der veränderlichen Sinnlichkeit. Der erstere Begriff ist aber nicht im gewöhnlichen Sinne des Geistigen zu verstehen; Fichte denkt vielmehr nur an die durch das Sittengesetz bestimmte Form des reinen Ich, an das Ideal-Ich, das absolut frei will, das durch keinerlei sinnliche Regungen beeinflußt wird. (Was es will, bleibt dabei immer unbestimmt.) Ein solches Ich zu sein, hat jeder Mensch ein Urrecht, das keiner Modifikation fähig ist. Es ist das Recht seine Pflicht zu wollen. Darüber gibt es natürlich keine Verträge.

Unter dem veränderlichen sinnlichen Ich begreift Fichte dann das ganze empirische Ich, das Ich der Erscheinungswelt, das nach der Form jenes reinen Ich allmählich bearbeitet, das heißt gebildet, das heißt vor allem von jeder sinnlichen Triebfeder gereinigt werden soll. Zu diesem empirischen Ich rechnet Fichte unser geistiges Leben ebensogut wie unser sinnliches. Auch die Bildungsarbeit an diesem empirischen Ich ist keiner Modifikation fähig, weil es nur ein Ideal des Ich, nach der die Bearbeitung erfolgen kann, nur eine Form des reinen Ich, nämlich das absolut freie Wollen gibt. Auch darüber kann kein Vertrag geschlossen werden.

Das sinnliche empirische Ich kann aber außerdem auch vieles tun, wobei die Sittlichkeit überhaupt nicht in Frage kommt; kann

zwischen Taten wählen, von denen die eine ebensogut sittlich erlaubt ist, wie die andere. Hier haben wir dann das Gebiet der möglichen Modifikation der Urrechte, also der Verträge und der veräußerlichen Rechte. Eine Einschränkung gibts freilich auch da erst noch. Ueber innere Modifikationen nämlich können keine Verträge stattfinden. Niemand kann sich zum Hassen oder zum Lieben verpflichten, aber das nach Fichte nicht etwa deshalb, weil niemand sich hierzu zwingen kann, sondern (im Anschluß an Sülzer, Mendelssohn und Schmalz!) nur aus dem Grunde, weil sich auf diesem Gebiete Leistung oder Nichtleistung nicht äußerlich erkennen lasse. Und wir wissen ja, Verträge können überhaupt immer erst in Erscheinung treten, wenn ihre Leistung in Erscheinung tritt. So bleibt denn ausschließlich als Gebiet für Verträge nur das gewisser äußerer Handlungen übrig. So habe ich erstens das Recht der Selbstverteidigung als notwendige Anwendung des ersten Urrechts. Das kann der Mensch, wenn er will, abtreten an den Staat, und so wird tatsächlich dessen Kriegs- und Polizeigewalt erklärt. Freilich ist damit sogleich gesagt, daß der Mensch dieses Selbstverteidigungsrecht, wenn er will, auch behalten kann; daß er also nicht gezwungen werden kann, es dem Staate zu übertragen, und daß er es unter Umständen auch gegen diesen mit vollstem sittlichen Recht anwenden darf. Der Mensch kann ferner mit seinem Recht, Verträge abzuschließen, machen was er will. Er braucht überhaupt keine abzuschließen, wie wir schon sahen, wenn er sich allein auf die Sphäre des Naturrechts mit seinen Ansprüchen zu beschränken denkt. Er kann aber auch einen Vertrag mit jemand schließen, daß er nur mit diesem und keinem andern Verträge machen wolle, solange er mit ihm in diesem Vertrage stehe. Dieses „solange" ist sehr bezeichnend. Hebt es doch den Inhalt eines solchen Vertrages wieder völlig auf. Denn da nach Fichte jeder Vertrag sogleich aufhört, wenn sich die Willkür des Vertragsschließenden anders entscheidet, so könnte ich trotz jenes Vertrages jederzeit mit einem andern einen neuen Vertrag abschließen, weil ja dann jenes „solange" nicht mehr gelten würde.

Das Recht, Verträge zu schließen, läßt sich aber auch teilweise aufgeben, zum Beispiel in der Form, daß ich über meine Arbeit oder über meine Waren nur mit einer bestimmten Person zu unterhandeln

mich verpflichte. Solche Einschränkung meines Vertragsrechtes nennt Fichte leicht mißverständlich „Arbeitsvertrag" und „Handelsvertrag". Er versteht darunter nicht, wie wir heute, die Verträge über Arbeits- und Handelsbedingungen an sich, sondern nur Verträge, die das Verhandeln über solche Bedingungen auf einen bestimmten Personenkreis einschränken, die also zum Beispiel Vorkaufs- oder Alleinverkaufsrechte an jemand gewähren.

Waren so mein Selbstverteidigungsrecht und mein Recht Verträge zu schließen, veräußerlich, wo es sich beidemale um meine Beziehungen zu Personen handelte, so stellt Fichte als zweite Gruppe veräußerlicher Rechte diejenigen hin, die meine Beziehungen zu Sachen betreffen. Ich kann demnach mein Urrecht auf Eigentum vertraglich modifizieren, indem ich mich auf bestimmtes Eigentum beschränke, auf anderes verzichte. Zum Eigentum rechnet Fichte auch die Arbeitskraft, die in Sklaverei und Erbuntertänigkeit ganz, in gemessenen Frohndiensten teilweise veräußert wird. Immer wieder betont Fichte dabei, daß diese Veränderungen jederzeit auch einseitig rückgängig gemacht werden können, wobei er die Entschädigungsansprüche der dabei verlierenden Partei auf das äußerste Mindestmaß zu reduzieren bemüht ist. In diesem Zusammenhang stellt er dann auch jene früher besprochenen Forderungen bezüglich der Aufhebung der Leibeigenschaft. Die jederzeitige und auch einseitige Aufhebbarkeit, das ist ihm, eigentlich im graden Gegensatz zu dem Begriff des Vertrages als einer Festlegung menschlicher Absichten, das Wichtigste bei der ganzen Anwendung des Wortes, das sich für unsere Auffassung da überall nur gebrauchen ließe zur Vergleichung von Leistung und Gegenleistung und zu einer deren Verhältnis entsprechenden Beurteilung nach ihrer Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit. Wo die letztere aber eine Aenderung als sittliche Notwendigkeit erscheinen ließe, würde uns gerade die Vertragsauffassung eher hinderlich als förderlich scheinen. Denn diese Aenderung wäre ja ohne das Bestehen vertraglicher Verpflichtungen leichter zu verantworten als mit ihr. Höchstens die künftige bessere Gestaltung nach dem Muster eines idealen, das heißt gerechten Vertrags, nach dem Leistung und Gegenleistung besser abgewogen wäre, könnte uns den Gebrauch des Wortes Vertrag wieder nahelegen. Wie anders die Motive bei Fichte! Die

ganzen Betrachtungen über die Gesellschaft und ihre Verträge haben bei Fichte nur den Zweck, deren Minderwertigkeit gegenüber der Souveränität des sittlichen Individuums darzutun. Um die Konflikte zwischen sittlichen und unsittlichen Individuen kümmert er sich nicht. Deshalb bedarf er auch des Staates oder der Gesellschaft nicht als eines Schutzes oder einer Bürgschaft. Er fragt auch nicht nach der faktischen Möglichkeit seiner Vertragsgesellschaft, er spricht nur von ihrer moralischen Möglichkeit. Deshalb muß sie sich die Einschränkung auf dasjenige Gebiet gefallen lassen, welches vom Sittengesetz noch nicht in Anspruch genommen wurde. Letzteres macht eigentlich jede Gesellschaft überflüssig. Es bleiben dieser nur ganz nebensächliche und entbehrliche Dinge zu ordnen übrig. So sieht Fichte an dem Kernproblem des Rechtsstaates und der Kulturgemeinschaft völlig vorbei. Unter dem leicht mißverständlichen Schlagwort „Freiheit" kämpft er gegen alle wirklichen und vermeintlichen sittlichen Uebergriffe der Gesellschaft, ohne noch etwas von deren positivem sittlichen Gehalt zu erkennen.

12. Kapitel.

Der Bürgervertrag.

Daß Fichte für alle natürlichen Grundlagen des Staates keinen Blick hat, ergibt sich schon nach allem, was wir bisher von ihm hörten. Im Anfange des dritten Kapitels verspricht er einmal die Erklärung des Begriffes „Volk“: „Wenn zu Ende dieses Kapitels der Begriff des Volkes noch unbestimmt ist, dann habe ich unrecht.“ Vergeblich aber wartet man in Wahrheit auf die versprochene Erklärung, es sei denn, daß man jene ganz mechanisch äußerliche Auffassung der bürgerlichen Vereinigung dafür nehme, nach welcher jeder zu jeder Zeit mit jedermann in den Bürgervertrag eintreten, diesen dann aber auch ebenso beliebig zu jeder Zeit wieder lösen könne. Erst in der 8. seiner „Reden an die deutsche Nation“ hat er später dieses Versprechen eingelöst.[2])

Wir kennen heute Richtungen, die die naturhafte Grundlage der Volkscharaktere und der Staatenbildungen, die geographischen Einflüsse und Rasseverwandtschaften einseitig überschätzen. Bei Fichte erleben wir das Gegenteil. Er sieht von diesen Dingen überhaupt nichts. Wie könnte uns das auch wundern, da nicht einmal die innigste natürliche Verwandtschaft, die zwischen Mutter und Kind, in seinen logischen Konstruktionen den rechten Platz findet. Selbst Rousseau ist in diesen Dingen weit mehr Realist. Er setzt irgend eine Einheit des Ursprungs oder des Interesses voraus. Er spricht zwar auch von einem bestimmten Akt, durch welchen erst ein Volk ein Volk wird, das ist natürlich der Vertrag, die eigentliche Grundlage der Gesellschaft. Aber er läßt doch dann Einflüsse wie z. B. die klimatischen und die damit zusammenhängenden wirtschaftlichen auf die Verfassung einwirken.[3]) Fichte spitzt die Rousseausche Vertragskonstruktion aufs äußerste zu, bis er sie schließlich ad absurdum führt.

Aehnlich ergeht es Fichte auch mit Kant. Der letztere lehnt die Unterordnung des Menschen unter fremde Absicht gar nicht so unbedingt ab, wie Fichte das tut. Kant fordert nur, daß diese Unterordnung so beschaffen sei, daß sie aus dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte.[4]) Danach sind also durchaus Fälle denkbar, in denen ein Mensch und selbst ein Volk sein rechtes Eigeninteresse nicht wahrzunehmen vermöchte, wo dann sehr wohl eine fremde Autorität eintreten könnte. Rehberg sagt ganz richtig: „Jener metaphysische Begriff der Freiheit, der dem ganzen Systeme" (der Naturrechtler) „zum Grunde liegt, ist in der Politik nicht mehr zulänglich und die politische Freiheit muß ganz anders bestimmt werden. ... Es ist (da) gar nicht (so) widersinnig, daß ein Mensch es den Einsichten des andern überlasse, was für Einrichtungen und Gesetze die zuträglichsten seyen und sich zum Voraus der Entscheidung desselben unterwerfe."[5]) Ein Satz, dessen Richtigkeit unsere ganze Kriegsgesetzgebung tagtäglich neu beweist. Der kleine Lichtblick der, auch Fichte einmal in diesem Sinne Friedrich den Großen als den Erzieher zur Freiheit seines Volkes erkennen läßt, ist aber sehr kurz, die Einsicht, die später einen „Zwingherrn zur Freiheit" fordern sollte, liegt noch sehr fern. In seiner unbedingten Betonung der Selbstherrlichkeit des Ich ist Fichte Kantischer selbst als Kant.

Ueber die Frage, wie es der Mensch praktisch anfangen solle, sich ohne Staat selbst zu helfen, philosophiert Fichte einfach nicht weiter. „Wenn das Sittengesetz die Natur beherrschte, würde ich allemal der Stärkere sein, wenn ich Recht habe. Denn ich soll es dann sein." Die Gegner, die nun danach fragen, ob denn das auch in Wirklichkeit so stattfinde, weist er unbeirrt zurecht: „Immer nur davon, was ich würde oder werde, ich rede davon, was ich sollte."[6]) Damit weist er gerade die Probleme von sich, um die es sich für eine auf der Grundlage der Wirklichkeit fußende Staatsphilosophie, die nicht bloß utopischer Traum sein will, handelt.

Der Bürgervertrag, der den Staat begründet, umfaßt daher nur einen kleinen Kreis der Verträge überhaupt, da deren größere Zahl nach Fichte bereits innerhalb der über die Staatsgrenzen weit hinausgreifenden Sphäre der Gesellschaft zustande kommt. So wird die Bedeutung des Staates von vornherein herabgesetzt. Sein Kreis,

der Kreis des Bürgervertrags, ist der kleinste und liegt eng und bescheiden in den viel weiteren und wichtigeren Kreisen der Gesellschaft, des Naturrechts und gar des weitesten, des Sittengesetzes eingeschlossen. Der Bürgervertrag, der den Staat begründet, ist der überflüssigste und entbehrlichste von allen Verträgen. Sittlicher Wert kommt ihm überhaupt nicht zu. Der Philosoph hat ihm gegenüber nur die Aufgabe, darüber zu wachen, daß nicht etwa von ihm die Interessen der Sittlichkeit irgendwie unterdrückt und geschädigt werden. Diese Gefahr hält Fichte für so groß, daß seine ganze Aufmersamkeit sich auf sie konzentriert, daß sein ganzes leidenschaftliches Pathos sich eigentlich im Kampfe *gegen* den Staat erschöpft.

Nicht genug damit, daß er den Staat durch Einschränkung auf die engste Sphäre von vornherein herabgesetzt hat, sucht er nun auch seine praktische Nützlichkeit selbst noch möglichst gering erscheinen zu lassen. Wir sahen, wie er das Eigentumsrecht oder das Erbrecht außerhalb des Staates und ganz unabhängig von ihm verankerte. Was das bürgerliche Erbrecht, die vom Staate gegebenen Erbgesetze betrifft, so sind sie nach Fichtes Darstellung mehr nur ein Opfer des Einzelnen an den Staat, als umgekehrt eine wertvolle Gabe und Leistung des Staates. Denn man hat ja das bürgerliche Erbrecht nicht umsonst. Es konnte nur dadurch zustande kommen, daß man Verzicht leistete auf das veräußerliche Menschenrecht, jeden Verstorbenen zu beerben. „Hast du nun wirklich nicht, solange du im Staate lebtest, okkupiert, so hast du deine Bedingung erfüllt und der Staat die seinige. Dein väterliches Erbe ist dein, laut des von dir erfüllten Vertrags. Besitze es mit gutem Gewissen, auch wenn du aus dem Staate heraustrittst. Fordert er es zurück, so fordere du von ihm alles, was du während der Zeit vom Hinterlasse verstorbener Bürger dir hättest zueignen können und er wird es dir wohl lassen.“ [7])

Die Sorge für das materielle Wohl der Bürger, wie sie gerade die damalige Regierung des aufgeklärten Despotismus als Hauptaufgabe ansah, will Fichte ja überhaupt nicht als Staatsaufgabe gelten lassen. Der sittliche Mensch strebt gar nicht nach irdischem Glück. Deshalb hat der Staat auch nicht das Recht, ihn wider seinen Willen glücklich machen zu wollen. Abgesehen also davon,

daß die Sorge für Eigentum und Erbe gar nicht im Staate entspringt, darf der Staat sie auch überhaupt nicht zu seinem Betätigungsgebiet machen. Ebenso wurde auch die Fürsorge des Staates für die Bildung seiner Bürger zurückgewiesen. Ja, nicht einmal die Nachtwächter- und Polizeidienste, die sonst bei den Aufklärern doch immer noch als wertvolle Leistung des Staates anerkannt werden, oder die Kriegsdienste, die ein Wilhelm von Humboldt noch bei seiner Abgrenzung der Staatswirksamkeit als wichtigen Teil der letzteren bestehen läßt, gelten bei Fichte uneingeschränkt. Der Mensch kann den Schutz seiner Rechte an den Staat abtreten, kann auf das Recht der Selbstverteidigung verzichten, aber er braucht es nicht. Und dieser Gedanke wird dann auch ganz abseits der Frage der praktischen Möglichkeit ausgesponnen und immer wieder angerührt. In Fichtes Auffassung ist eigentlich der Staat sogar der gefährlichste Gegner und Hauptunterdrücker der Menschenrechte. Fichte wendet sich deshalb vielmehr gegen ihn, als daß er von ihm etwas Gutes erwartet. Deshalb betont er so stark das Recht der Selbstverteidigung auch gegen den Staat, womit er zugleich für seine Verteidigung der französischen Revolution eine wichtige Waffe zu gewinnen vermeint. Die Staatsgegnerschaft eines Wilhelm von Humboldt wird hier bei Fichte noch weit überboten. Wohl soll sich auch nach Humboldt der Staat aller Sorgfalt für den positiven Wohlstand der Bürger enthalten, und keinen Schritt weitergehen, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist. Er nennt diese Sicherstellung auch wohl das „negative Wohl" der Bürger. Für sie gestattet er aber eine Einschränkung der Freiheit, für sie läßt er sogar den Tod auf dem Schlachtfelde als ehrenvoll[8]) gelten, wie übrigens auch Rousseau[9]) einen „Märtyrertod" für das Vaterland kennt. Fichte dagegen hält sich selbst von solcher bescheidenen Anerkennung nach Möglichkeit zurück. Hier steht er sogar in vollem Gegensatz zu dem von ihm so hochgepriesenen Rousseau, dem ja die Sorge für das Gemeinwohl geradezu Zweck und Sinn der Staatseinrichtung ist. Bei Rousseau wollen alle Bürger das Glück des Staates, weil dessen Glück zugleich jedes Einzelnen Glück ist, und weil es niemand gibt, der nicht das Wort „jeder" sich aneignet und an sich selber denkt, so oft er für alle stimmt. Die Zunahme der

Bevölkerung ist bei Rousseau der Hauptmaßstab für das Gelingen oder Nichtgelingen der staatlichen Wohlfahrtspolitik. Rousseau kann dabei sogar einmal von einem „Joch des Staatsglückes" reden, das dem Einzelnen im Gesamtinteresse auferlegt wird.[20]) Und wo der Geist des Einzelnen nicht verständnisvoll genug ist, dieses Joch ohne weiteres zu tragen, da billigt es Rousseau, wenn sich der Gesetzgeber auf den Himmel beruft, um seinen Forderungen mehr Nachdruck zu geben. Wie realistisch nehmen sich solche Ausführungen neben Fichtes Abstraktionen aus! Bei Fichte bleibt für das sittliche Individuum, das auf den Schutz seiner veräußerlichen Rechte keinen entscheidenden Wert legt, und seine unveräußerlichen Rechte entweder selbst zu verteidigen, oder durch einen Märtyrertod zu behaupten bereit ist, irgend eine Bedeutung des Staates schließlich überhaupt nicht mehr übrig. Das ist die notwendige Folge seiner unüberbrückbaren Trennung von Sittlichkeit des Individuums und praktischer Nützlichkeit des Staates. Weil das Sittengesetz keiner höheren Sanktion bedarf, kann es und soll es auch die des Staates entbehren. An eine praktische Unterstützung des Sittengesetzes durch den Staat denkt Fichte nicht. Die Kantische Unterscheidung zwischen bloß legalem und eigentlich moralischem Handeln führt bei Fichte so weit, den Wert des ersteren völlig zu ignorieren. Als ob nicht das durch das Gesetz erzwungene legale Handeln mindestens eine Vorstufe und Vorübung wäre, die das Heranreifen des Menschen zum rein sittlichen Handeln erleichtern und beschleunigen könnte. Nach Fichte geht das Sittengesetz der Vernunft die bürgerliche Gesetzgebung gar nichts an. Es ist ohne sie völlig vollendet und die letztere tut etwas Ueberflüssiges und Schädliches, wenn sie ihm eine neue Sanktion geben will. Rousseau will nicht, daß der Gesellschaftsvertrag eine leere Form sei, er gibt deshalb der Gesamtheit das Recht, den Einzelnen, der dem allgemeinen Willen widerstrebt, zu zwingen, frei zu sein. Fichte lehnt in seinem Kampf gegen allen Zwang auch diesen letzteren Zwang des Staates ab, und damit ist bei ihm allerdings der Bürgervertrag (den er freilich vom Gesellschaftsvertrag noch unterscheidet) eine leere Form geworden.

Justus Möser hatte einmal den Staat mit einer Aktiengesellschaft verglichen. Als Aktienbesitz galt ihm freilich nur Landbesitz, an ihm

ſollte das Bürgerrecht hängen. Rehberg, gegen den Fichte polemiſiert, hatte ſchon eine höhere Auffaſſung. Mit einer Handelskompagnie, meint er, läßt ſich allenfalls eine Horde Jäger oder eine neue Kolonie vergleichen, keinesfalls ein altes ziviliſiertes Volk. „Die bürgerliche Geſellſchaft" ſo lautet die von Fichte angefeindete Stelle, kann in ihrem Urſprunge wohl gewiſſermaßen als eine freywillige Aſſoziation unter ihren Gliedern betrachtet werden. Man hat ſie unter dieſem Geſichtspunkt häufig mit einer Handelskompagnie verglichen, welche auf Aktien errichtet werden. Allein dieſe Vergleichung, die einige ſehr treffende Seiten hat, iſt von neueren Schriftſtellern aus Bequemlichkeit und Leichtſinn viel weiter getrieben worden, als es die Abſicht des vortrefflichen Schriftſtellers war, der den Gedanken genutzt hat. Die bürgerliche Geſellſchaft kann nicht ſo getrennt und aufgelöſt werden, als eine Handelskompagnie verkauft und auseinander geht"[11]). Im Anſchluß daran erinnert Rehberg durchaus treffend an die Kultureinrichtungen des Staates, an die Rückſichten die eine Generation der anderen ſchulde, alſo an all die natürlichen und ethiſchen Zuſammenhänge, die vom Weſen des Staates unabtrennbar ſind. Für Rehberg iſt alſo der Staat mehr, als eine bloße Aktiengeſellſchaft, er hat ein Recht der Selbſterhaltung, ja noch mehr, die Pflicht der Selbſterhaltung. Und erkennt nicht auch ſie wieder Rouſſeau[12]) ſchon an, mit dem wir alſo auch da Rehberg in Berührung ſehen? Davon finden wir aber bei Fichte nichts. Der Staat, der keinen Wert hat, braucht natürlich auch nicht erhalten zu werden. Bei Fichte iſt der Staat noch viel weniger, als eine Aktiengeſellſchaft, noch weniger ſelbſt als irgend ein beliebiger Verein. Nach ihm hat jeder das vollkommene Recht, aus demſelben auszutreten, ſobald er will. Er wird weder durch den Bürgervertrag, der nur ſolange gilt, als jeder es will, und deſſen Rechnung ſich in jedem Augenblick abſchließen läßt, noch durch beſondere Verträge über ſein Eigentum oder über ſeine erworbene Kultur gehalten. Der Staat hat dementſprechend ſeinerſeits das Recht, jeden von ſich auszuſchließen, den er will und ſobald er will, ſelbſt ohne irgend eine Urſache anzuführen. Es iſt alſo ein überaus lockeres Band, das die Bürger im Staate zuſammenhält.

Kann einer aus dem Staate treten, ſo können es mehrere.[13])

Diese stehen dann gegeneinander und gegen den Staat, den sie verließen, unter dem bloßen Naturrecht, das heißt, es gelten für sie nicht mehr die Gesetze des Staates, dessen Vorteile sie auch nicht mehr genießen, sondern nur noch die allgemeinen sittlichen Gebote. Unbeantwortet bleibt wieder die Frage, wo diese aus dem Staate ausgetretenen Individuen dann etwa Schutz gegen solche Menschen finden würden, die sich an kein Sittengesetz halten. Unbeantwortet bleibt auch die andere Frage, woher der Staat bei einer so lockeren Bindung seiner Bürger, bei einer so leichten Lösbarkeit seines ganzen Gefüges die physische Kraft hernehmen will, um die ihm schuldigen Leistungen, von denen doch selbst Fichte an einigen Stellen noch spricht, zu erzwingen. Auch darüber, was das am Ende für Leistungen noch sein können, läßt sich Fichte an keiner Stelle aus. Besonders nahe liegt ein Einwurf bezüglich der Strafgewalt des Staates, den Fichte daher auch selbst schon zu widerlegen sucht. Man könnte ja nach seiner Auffassung durch den jederzeit erlaubten Austritt aus dem Staatsverbande sich auch bequem jeder Strafe entziehen. Fichte hat auch hier wieder den Mut der Konsequenz: „Das mag jeder, wenn er will, und der Staat kann ihn dann ohne die höchste Ungerechtigkeit nicht strafen. Vernünftigerweise kann sich niemand der Strafe unterwerfen, als um ferner im Staate bleiben zu dürfen." Also selbst bei der Betrachtung der Strafe, die doch die Erinnerung an das unsittliche Individuum so dringend nahe legt, ist Fichte wieder allein besorgt um die Freiheit seines sittlich gedachten Individuums. Es ist wieder ein Akt des Ich, sich der Strafe zu unterwerfen oder sich nicht zu unterwerfen. Von einem Recht oder einer Pflicht des Staates, von einem Bedürfnis des Staates zu strafen, ist mit keiner Silbe die Rede. Freilich gibt es ja nun außerhalb des Staates nach Fichte die Gesellschaft. Deshalb bedeutet die Flucht vor der Strafe des Staates noch keinen völligen Freibrief für den Verbrecher. Die Gesellschaft bekommt mit ihm zu tun. Beleidigt er an der Gesellschaft unveräußerliche Menschenrechte, nicht bloße Vertragsrechte, so wird er zu deren „Feind."[14]) Die Gesellschaft kann ihn freilich nicht büßen lassen, denn dazu hat sie ja gar keine Organisation, sie kann sich nur an ihm rächen, das heißt, sie behandelt ihn nach dem Gesetz, das er selbst aufstellte. Es soll damit

wohl gesagt sein, daß derjenige, der die Rechte der Gesellschaft nicht achtet, auch seinerseits nicht mehr auf Beachtung seiner eignen Rechte rechnen könne. Wie aber auf diesem Wege praktisch die Feindschaft gegen den Verbrecher betätigt werden soll, wie zwischen Vergehen und Rache der Gesellschaft das rechte Maß hergestellt werden könne, wie sich die Gesellschaft zu sichern vermöchte gegen die ihr gefährlichen Existenzen, wenn man bei dem allen die Staatsmacht hinwegdenkt, das bleiben wieder ungelöste Probleme.

Wollen diejenigen, welche sich vom Staate abgesondert haben, sich untereinander wieder vereinigen und einen neuen Bürgervertrag auf beliebige Bedingungen hin schließen, so haben sie vermöge des Naturrechts, in dessen Gebiet sie sich zurückgezogen haben, dazu das vollkommene Recht. Damit hat sich dann sogleich ein neuer Staat gebildet. Es können also beliebig viele Staate nicht nur nebeneinander sondern auch ineinander bestehen. Daß hierdurch Verwirrungen verursacht werden könnten, bestreitet Fichte. Zunächst meint er auch hier: „Fragt doch nicht immer zuerst, was daraus entstehen wird, sondern untersucht vor allen Dingen, was ihr tun dürft oder nicht tun dürft." Niemand aber soll nach ihm einen andern verhindern dürfen, in eine neue Staatsverbindung einzutreten, weil man ihn sonst an der Ausübung eines unveräußerlichen Menschenrechts behindern würde. Auch glaubt Fichte Beispiele dafür anführen zu können, wie Staaten im Staate möglich seien. Der Adel, das Militär seien ja solche Staaten. Hier wird besonders deutlich, wie rein mechanisch nnd atomistisch, wie unabhängig von allen natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen Fichte seinen „Staat" konstruiert. Auch hier löst er wieder die bei Rousseau stehen gebliebenen Reste einer realistischeren Denkart völlig auf. Der französische Denker will, um eine klare Darlegung des allgemeinen Willens zu ermöglichen, keine besondere Gesellschaften im Staat, also keine Staaten im Staat. Nach ihm bedingt der Aufenthalt in einem irgendwie gebildeten Staat auch die Einwilligung in die Zugehörigkeit zu ihm. Er nennt das Verlassen des Staates in dem Augenblick, wo das Vaterland unserer Dienste bedarf, verbrecherische und strafbare Flucht; die nichterlaubte Entfernung ist ihm „Fahnenflucht". Da ist also der Staat noch ein wesentlich fester gefügtes Gebilde als bei Fichte.

Auch die viel beachtete und oft mißbrauchte Aeußerung Fichtes gegen das Judentum[15]) beweist im Grunde nur seine damalige Geringschätzung des Staates. Allerdings spricht er im Gegensatz zu Lessing und Mendelssohn auch den Juden die Möglichkeit ab, sich zur allgemeinen Menschenliebe und Gerechtigkeit durchzuringen. Aber abgesehen davon, daß er bei Erweis des Gegenteils in jedem einzelnen Fall sich überzeugen zu lassen bereit ist, kann er dann doch dem Judentum das Bürgerrecht nur deshalb so leichthin absprechen, ohne damit eine Intoleranz zu begehen, weil bei ihm dieses Bürgerrecht so wenig bedeutet; weil es ihm vor allem ganz außerhalb aller sittlicher Werte liegt. An dem Bürgerrecht, wie er es definiert, verliert in der Tat niemand viel, sondern bleibt auch außerhalb von dessen Grenzen noch in allen den rechtlichen Beziehungen, die wir allerdings als staatliche betrachten, die Fichte aber für rein naturrechtliche hält. „Wenn nur alle gerecht sind!" Dann können sie ebensogut ohne Staat nebeneinander leben, wie als Angehörige verschiedener Staaten. Und für die Welt, in der nun einmal nicht alle gerecht sind, sind Fichtes „Beiträge" nicht geschrieben.

Eine Aktiengesellschaft oder irgend ein beliebiger Verein würde gewiß den Ein- und Austritt seiner Mitglieder nicht formlos in jedem Augenblick geschehen lassen können, wie Fichte den Ein- und Austritt bei seinem Staat. Jeder Verein, mag er welchen Zweck auch immer verfolgen, wird erst die Leistungen eines Mitgliedes gegen die Vereinsleistungen abwägen, ehe er den Austritt zugibt. Es kann auch kein Verein existieren, der in jedem Augenblick darauf gefaßt sein müßte, daß einmal die Mehrheit oder womöglich die Gesamtheit seiner Mitglieder die Erfüllung der Vereinspflichten ablehnte. Was für den Vertrag schon wichtig wäre, daß das Gegenseitigkeitsverhältnis zu einer gerechten Abmessung der beiderseitigen Leistungen führen müßte, und daß zukünftige Leistungen mit gegenwärtigen sicher verrechnet werden sollten, das gilt in noch viel stärkerem Grade für jede Art von Verein. Und das muß im höchsten Maße gelten von dem für uns Menschen wichtigsten Verein, dem wir alle angehören, dem Verein aller Staatsbürger, dem Staate, dem ja selbst Schmalz in seinem „Naturrecht" schon die „höchste Würde"[16]) zusprach. Wie einfach denkt sich dagegen Fichte die Abrechnung. Bis

dieſen Augenblick habt ihr mir geleiſtet, was ihr ſchuldig waret, ich euch. Von dieſem Augenblick leiſtet ihr nicht mehr und ich nicht. Gleich gegen gleich geht auf, wir ſind quitt.[17]) Und wenn nun die Leiſtungen nicht ſo glatt gegeneinander aufgingen? Man ſieht deutlich Rouſſeaus Vertrag aller mit allen auf die Spitze getrieben. Jede Weſenheit des Staates an ſich iſt verloren. Es gibt nur noch lauter Einzelne. Dieſe können ſich in jedem Augenblick beliebig kombinieren, ganz wie es ihnen gut dünkt, wie es jedem Einzelnen das richtige zu ſein ſcheint. Selbſt Schmalz, bei dem die Geſellſchaft durch Leiſtung auch nur eines Mitgliedes zu einem bindenden Vertrag wird, müßte dieſe Atomiſierung des Staates ablehnen.

Einmal gibt nun Fichte zur Erläuterung, das Beiſpiel eines Vertrags, den Menſchen als Staatsbürger ſchließen können. Es könnte zum Beiſpiel die Frage über den Adel entſtehen. Da darf dann wohl feſtgeſtellt werden: es ſollen in unſerm Staate Adelige ſein. Dagegen wäre es kein bürgerlicher Vertrag mehr, wenn einer ausmachen wollte, daß er ſelber ein Adeliger ſei.[18]) Denn letzteres verlangt der Menſch nicht als Staatsbürger, ſondern nur als egoiſtiſches Individuum. Genau genommen paßt aber auch das erſtere Beiſpiel zu Fichtes Anſchauungen nicht. Denn es ſollen ja nach ihm in einer bürgerlichen Geſellſchaft eigentlich alle gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben. Danach wäre alſo doch auch wohl ein Bürgervertrag, der die Einrichtung eines Adels vorſähe, nicht berechtigt. Zudem könnte ſich jeder Nichtadelige der Anerkennung dieſes Adels auch jederzeit entziehen, denn der unbegünſtigte Bürger kann, ſobald er anfängt zu merken, daß er der Uebervorteilte iſt, den nachteiligen Vertrag ohne weiteres aufheben. Er findet es etwa nicht mehr ſo ehrenvoll für ſich, daß eine Handvoll Adeliger oder Prinzen auf ſeine Koſten einen glänzenden Hofſtaat bilde oder nicht mehr ſo zuträglich für das Heil ſeiner Seele, daß eine Schaar von Bonzen ſich von dem Marke ſeiner Ländereien mäſte — oder er bietet etwa die wenigen ihm nötige Kriegsdienſte gegen erträglichere Bedingungen aus." Mit dieſer Feſtſtellung zerfällt ſogleich wieder der kümmerliche Anſatz einer ſelbſtändigen Staatsweſenheit, den man in jenem Beiſpiel von der Einſetzung des Adels hätte finden können. Wohl heißt es einmal, daß der Menſch als Staatsbürger erſt in Verbindung mit

allen übrigen eine „moralische" Person[19]) sei. Aber das Wort „moralisch" hat hier absolut kein sittliches Schwergewicht, es besagt lediglich, daß man verschiedene auf ein Ziel gerichtete Willen vergleichsweise als einen Willen betrachten kann. Von irgend einer Erhöhung des Einzelnen, von einer sittlichen Bereicherung oder Ausweitung durch Ausdehnung der eigenen Interessen auf gemeinsame staatliche Interessen, ist nirgends die Rede. Auch der durch den Bürgervertrag gegründete Gesamtwille hat keinen sittlichen Wert, sondern höchstens den von Fichte so gründlich verachteten und für entbehrlich wenn nicht gar schädlich gehaltenen praktischen Nutzen.

Vergleichen wir Fichtes Ausführungen mit den Untersuchungen des von ihm so hart gescholtenen Rehberg, so müssen wir durchaus dem letzteren das klarere Urteil zuerkennen. Er hat nicht nur die größere Erfahrung, sondern auch das bessere Verständnis Rousseaus, auf seiner Seite. Seine Bemerkung, daß die volonté générale Rousseaus aus einer Verwechslung mit der moralischen Natur des Menschen entstehe, hätte durchaus nicht die oberflächliche Ablehnung verdient, mit der Fichte sie abtut. In der Tat deckt sich jene volonté générale häufig mit dem, „was der Staatsmann und Politiker als das „wahre Interesse" eines Landes bezeichnen wird, was sich durchaus nicht mit dem Willen aller immer zu decken braucht, was aber sehr wohl dem Selbsterhaltungstrieb jedes Staatswesens entspricht. Wenn Rehberg dieses Recht und diese Pflicht der staatlichen Selbsterhaltung zur Grundlage seiner Kritik an den Hauptschriften der französischen Revolution macht, so mag er in der Anwendung im einzelnen irren, hat aber seinen Standpunkt richtig gewählt. Auch nach Rousseau soll die Hauptabsicht des Volkes immer darauf ausgehen, daß der Staat nicht zu Grunde geht. Die wichtigste Sorge des Staates ist auch nach ihm nur auf die eigene Erhaltung gerichtet. Es gibt Lebensbedingungen für ihn, und die Gesetze sind eigentlich nur die Darstellungen und Verwirklichungen dieser Bedingungen. Nicht immer erkennt das Volk diese Bedingungen richtig. Dann muß es auch nach Rousseau entweder zur Erkenntnis des wirklich Guten gebracht werden, oder es muß gezwungen werden, seinen Willen der Vernunft zu unterwerfen.[20]) In diesem Sinne denkt Rehberg, aber nicht Fichte. Die Bedeutung solcher Gedanken-

gänge leuchtet ein, wenn man z. B. an die französische Forderung denkt, die Elsaß-Lothringer über ihre Staatsangehörigkeit abstimmen zu lassen. Man könnte dabei die Stimmen der Vorfahren wie der Nachfahren der heutigen Bevölkerung nicht berücksichtigen. Gehören sie nicht aber auch zum „Gesamtwillen"? Und man durchschaut von diesem Gedanken aus auch am gründlichsten die ganze Frivolität des Spiels mit dem angeblich „nationalen Willen" Griechenlands, wie es die Entente zur Zeit treibt!

Es wäre für Fichte sehr wohl möglich gewesen, die Gedankenverbindung mit Kant herzustellen, wie ja dann auch Rehberg ein Verehrer Kants war und erst, sozusagen ahnungsvoller Weise, gelegentlich der „Kritik aller Offenbarung", die er gleich vielen andern für Kants Werk hielt, etwas von ihm abrückte. Von dem Grundsatze, stets so zu handeln, daß die Maxime unsres Willens Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte, lassen sich sehr wohl Brücken zu einer politischen und sozialen Ethik schlagen, wie das beispielsweise Karl Vorländer[21]) neuerdings mit viel Erfolg versucht hat. Einen Teil der Schuld an der Unfruchtbarkeit der ethischen Begriffe Fichtes für das politische Denken wird man freilich doch auch schon Kant zusprechen müssen. Denn auch bei diesem tritt der negative Begriff der „Freiheit" ungebührlich hervor gegenüber dem positiven der Vernünftigkeit unsres Handelns. Im Widerspruch zu dem oberflächlichen, ganz auf die Gegenwart und das Individuum bezogenen Nützlichkeitsideal der Aufkärung tut schon Kant in der Negation aller positiven Antriebe des Willens zu viel. Der uns so bedeutungsvoll gewordene Begriff der Kultur, die aus dem geheimnisvollen Urquell alles Lebens in den Menschenwillen einströmende Schaffensfreude, der Bau- und Gestaltungstrieb in uns, findet auch bei Kant schon keinen Halt mehr. Mit der bloßen „Achtung vor dem Gesetz", mit dem Stolz auf unsere sittliche Würde, mit dem Sieg über unsre egoistischen Triebe ist zu wenig gesagt; wird das Erlebnis des schaffenden Menschen nicht erschöpfend bezeichnet. Wie sich da in Wirklichkeit vom Eudämonismus zum Idealismus Brücken bauen, hat neuerdings Siebeck in seiner Abhandlung „Ueber das Grundproblem der Ethik" gezeigt.[22]) Aber Fichte bleibt zunächst auch hinter der Kantischen Zurückhaltung noch seinerseits zurück, indem

er jene Anſatzpunkte einer poſitiven Auffaſſung der Kantiſchen Ethik, die der moderne Kantianismus ſo kräftig weiter entwickelt hat, gänzlich ignoriert. Es beſtehen in der Tat innere Beziehungen zwiſchen der volonté générale, den Lebensbedingungen eines Staates, ſeiner Selberhaltungspflicht, dem wahren Willen des Volkes und dem ſittlichen Willen des Einzelnen, die aufzudecken ſich der Mühe lohnte. Fichte verfehlt den Weg völlig, wenn er ſich ganz und gar in die ſittliche Pflicht des Einzelnen glaubt einzuſchließen und der ſtaatlichen Gemeinſchaft allen ſittlichen Wert glaubt abſprechen zu können. Die Entſcheidung iſt längſt nicht ſo einfach, als er ſie mit dem einen Satz glaubt geben zu können: „Daß es aber ganz etwas anderes ſei, ſeine Pflicht tun, als auf eine vernünftige Art ſeinen Vorteil ſuchen, iſt dem natürlichen ungebildeten Menſchenverſtande klar und nur der Schule war das Kunſtſtück möglich, dieſe Klarheit zu verdunkeln und der Sonne die Augen zu verbinden.“[23] Abgeſehen davon, daß der Vergleich richtiger davon ſprechen würde, daß man ſich vergeblich vor der Sonne die Augen verbindet, wird auch die vermeintliche Klarheit ſofort zu einem ganzen Komplex verwickelter Streitfragen werden, ſobald nur einmal die Begriffe „Vorteil“ und „Pflicht“ genauer präziſiert werden ſollen.

Fragt man ſich, was ſchließlich bei Fichte für den Staat übrig bleibt, wenn ſo alle Rechte und Pflichten des Menſchen bereits an Gott und die Geſellſchaft vergeben ſind, ſo könnte man höchſtens an den Begriff „Kultur und Freiheit“[24]) denken, den Fichte einmal als Zweck für die Staatsverbindung nennt. Aber nach allen Ausführungen Fichtes kann das nur heißen, daß der Staat dieſe Kultur am beſten dadurch fördert, daß er ſich mehr und mehr aus allen bisherigen Betätigungsgebieten zurückzieht und immer größeren Spielraum dem ſittlichen Individuum überläßt. Man ſieht das ſchon an der eigentümlichen Definition der politiſchen Freiheit, die Fichte gibt. Dieſe beſteht nach ihm in dem Recht, kein Geſetz anzuerkennen, als welches man ſich ſelbſt gab. Das iſt natürlich Kants ſittliche Autonomie, die Fichte ohne weiteres auf das politiſche Gebiet überträgt. Bezieht man aber das, was in der „Methaphyſik der Sitten“ von ſittlichen Geſetzen geſagt iſt, auf die ſtaatlichen Geſetze, ſo löſt ſich genau genommen der Staat auf, ſo wird die volle Selbſtherrlichkeit

des Individuums proklamiert. Mit der Außerachtlassung des Unterschiedes zwischen der Freiheit des sittlichen und des nichtsittlichen Individuums kommen wir zu einem anarchistischen Ideal. In der Tat übersieht Fichte, daß es der Staat nicht mit lauter Heiligen — „Götter“ [25]) sagt Rousseau — ja nicht einmal mit bloß Tugendhaften nach der Kantischen Definition zu tun hat. Es schwebt ihm wohl das staatlose Reich der Zwecke vor, in dem nach der Metaphysik der Sitten jeder Einzelne Mitoberhaupt ist, das aber wäre eben jenes Ideal, einer Gesellschaft von wahren Christen, die auch nach Rousseau keine Gesellschaft von Menschen, also kein Staat mehr wäre, und das ist in der Tat Fichtes letztes Ziel, wenn er es sich auch noch nicht selbst deutlich und an allen Stellen bekennt. Er will den Staat am liebsten ganz beiseite schieben. Wo alle sich der Freiheit würdig machen, wird er verschwinden, werden die Menschen ohne staatliche Bedingungen brüderlich nebeneinander leben.

Einmal wirft Fichte die Alternative auf, ob es letzter Endzweck des Menschengeschlechtes sei, in der bürgerlichen Vereinigung zu leben oder ob recht zu tun. Diese Alternative wäre auf dem Boden einer sozialen Ethik, die bürgerliche Vereinigung und sittliche Pflicht in innere Beziehung bringt, gar nicht möglich. Aber von Fichtes Grundsätzen aus ist sie ebenso natürlich, wie die Antwort darauf, daß, wenn eine bürgerliche Verfassung ohne Ungerechtigkeit nicht möglich sei, lieber überhaupt keine bürgerliche Verfassung existieren sollte. Einen näheren Inhalt bekommt dabei die Forderung des Rechttuns, der höchste Endzweck der Menschheit nicht. Oder genauer gesagt, wenn wir an den formalen Charakter des Sittengesetzes denken, Fichte gibt ihm eine Form, die zu eng ist für die Aufnahme aller politischen Pflichten. Er gibt ihm eine Form, in der höchstens die Beherrschung und die Ordnung der individuellen Triebe Platz hat.

Den Schluß der „Beiträge“ ist Fichte uns schuldig geblieben. Ueberblicken wir noch einmal kurz den Plan des Ganzen, das Ausgeführte und das Fehlende. Das Gelegentliche und das Unvollendete seiner Schrift macht es unmöglich, zu einer abschließenden Vorstellung von seiner damaligen Staatsauffassung zu kommen. Aber wir dürfen nach dem, was vorliegt, doch gewiß schon sagen, daß Fichte selbst zu einem klaren Bild auf dem eingeschlagenen Wege

gar nicht kommen konnte. Es war wohl nicht nur die Berufung auf Reinholds Lehrstuhl nach Jena und das Aufkeimen der Wissenschaftslehre, was Fichte von der Vollendung seiner Beiträge abhielt. Zu einem gründlichen Eingehn auf die historisch-politischen Fragen, wie sie Rehberg behandelt, die zur Weiterführung der Beiträge unerläßlich war, fehlte Fichte durchaus noch die entsprechende Vorbereitung. Sobald er einmal den Boden der Vertragskonstruktion verließ, mußte er sich unsicher fühlen und deshalb wohl auch unlustig zur Weiterarbeit. Die Disposition des Gesamtwerks war folgendermaßen gedacht:

I. Rechtmäßigkeit der Staatsveränderung.
   1. Positiv: nach Grundsätzen bewiesen.
   2. Negativ: Veräußerlichkeit des Veränderungsrechtes abgelehnt.
      a. Das Recht kann nicht veräußert werden durch den Vertrag aller mit allen.
      b. auch nicht durch Vertrag mit den begünstigten Ständen, nämlich
         α dem Adel
         β der Kirche
      c. auch nicht durch Vertrag mit dem Souverain
      d. oder durch Vertrag mit fremden Staaten.

II. Weisheit der Staatsveränderung.

Nach dieser Disposition sind die Verträge mit dem Souverain und mit den fremden Staaten sowie die Gründe für die „Weisheit" der französischen Revolution unausgeführt geblieben. Kapitel 1 gibt die positive Begründung nach Grundsätzen; Kapitel 3 die Unveräußerlichkeit des Veränderungsrechtes durch Vertrag aller mit allen; Kapitel 5 die Unveräußerlichkeit auch durch Vertrag mit dem Adel; Kapitel 6 die Unveräußerlichkeit durch Vertrag mit der Kirche; Kapitel 2 sagt nur — ein deutliches Zeichen für die Eilfertigkeit der Arbeit — auf 3 kurzen Seiten einiges zur Disposition, aber nicht zum Thema. Kapitel 3 spricht über die beiden begünstigsten Volksklassen zunächst im allgemeinen. Man sieht, ein großzügiger Plan, der das ganze Gebiet der Politik in ein klar durchgedachtes philosophisches System zu bringen sucht. Aber dann bleibt der Verfasser stecken. Seine

Schrift war also höchstens geeignet, dem politisch erregten Geschlecht der Zeit die eine oder andre schlagend formulierte und dankbar begrüßte neue Redewendung und neue Beleuchtung zu bieten. Sie half die Erregung, die alle Welt erfüllte, steigern und schüren, aber die praktische Lösung des Problems, die Fichtes jugendfrische Kühnheit wohl in raschem genialem Sprung erhaschen zu können geglaubt hatte, erwies sich zunächst noch als unmöglich, als seine Kräfte übersteigend. Gerade weil er mit den „Beiträgen" nichts Fertiges und Abgeschlossenes hat liefern können, wird ihn das Problem innerlich umso dringender und lebhafter weiter beschäftigt haben. Durch die gewaltige Denkarbeit der Wissenschaftslehre hindurch bahnte er sich den Weg zu der nächsthöheren Stufe seiner Staatsphilosophie in der „Grundlage des Naturrechts".

13. Kapitel.

Die Bedeutung der „Beiträge".

Wir können nun zusammenfassend über die Bedeutung der politischen Erstlingsschriften Fichtes uns äußern. Man hat sie manchmal wie eine Art Jugendsünde halb und halb zu ignorieren gesucht. Man hat andererseits auch wieder ihre Bedeutung überschätzt, indem man sich durch den Namen des Verfassers blenden ließ und die Eilfertigkeit der Gelegenheitsarbeit übersah. Wir werden uns vor dem einen wie vor dem andern Extrem hüten, wenn wir die beiden Schriften als wertvolle Dokumente einer bestimmten Entwicklungsstufe in Fichtes Leben und Denken wie auch der politischen Zeitstimmungen betrachten. Ersteres mit umsomehr Sinn, als Fichte selbst bekennt, was man für eine Philosophie wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei;[1]) letzteres gemäß der Vorrede seines Sohnes zu eben den von uns behandelten Schriften, wonach sie „als Aktenstücke zur Literaturgeschichte der damaligen Zeit nicht zu übersehen"[2]) seien. Mitten im Strome des geistigen Lebens dieser Zeit stand Fichte, für all ihre großen erhabenen Eindrücke besonders empfänglich. Klopstock, Lessing und Schiller, Rousseau und Kant, und hinter diesen literarischen Einflüssen der politische der französischen Revolution, das ist der geistige Nährboden seines ersten raschen Wachstums. Und schon kündigt sich seine künftige geistige Mission an: jene Philosophie der Tat und des Handelns, die ihm selber gelegentlich die Illusionen einer praktisch aktiven Rolle bei den politischen Aufgaben der Zeit vorgaukelt und die so besonders als gedankliche Einleitung des rastlos schaffenden 19. Jahrhunderts am Platze war; jener begeisterte Schwung, der noch kein klares Ziel vor sich sah, aber später seinem Volke in Zeiten

tiefster Not zu einer Quelle der Kraft werden sollte; und im Einzelnen sowohl die Aufgabe wie die eigene Methode der Wissenschaftslehre; alles keimhaft, unentwickelt, nur erst angedeutet, nebeneinander.

Gelegentlich des Atheismusstreites, der wenige Jahre später Fichte seine Jenaer Professur kostete, meint er wohl nicht mit Unrecht, daß man in ihm neben dem Atheisten zugleich den Demokraten und Jakobiner treffen wolle, als der er in seinen früheren Schriften über die „Denkfreiheit" und die „französische Revolution" erschienen sei. Die Anonymität war nicht lange gewahrt geblieben. Dazu lag auch solches Heimlichtun zu wenig in Fichtes Charakter und der Verfasser der „Offenbarungskritik" war schon zu populär geworden, als daß man ihn nicht an seinem Stil auch auf ganz anderem Gebiete hätte erkennen sollen. Seinen politischen Gegnern nun sagt er bei seinem Abgange von Jena über jene Werke: „Wenn ein junger Mensch, der sein Vaterland aufgegeben hatte, und an keinem Staate hing, und damals als Gast in einer kleinen nordischen Republik lebte, von welcher aus er in den Tagen, da sie verschlungen wurde, nach einer südlichen Republik abreiste; wenn dieser junge Mensch von Unwillen hingerissen über die Uebertreibungen, die sich damals die Verteidiger der gesetzlosen Willkür der Mächtigen erlaubten, gleichfalls von seiner Seite ein wenig übertrieben hätte, um das Gleichgewicht herzustellen; wenn sogar dies noch unausgemacht, ob er wirklich übertrieben und ob selbst diese scheinbaren Uebertreibungen seine damaligen wahren Meinungen gewesen, indem er nur ein Fragment geliefert, nur einen Teil der einen Seite gezeigt, und man ihn zur Erörterung der zweiten Seite auf seinem damaligen Wege nie fortgehen lassen; wenn derselbe seitdem zum Manne geworden in einer reiferen durchdachteren Schrift über denselben Gegenstand alle Einseitigkeit vermieden und hoffentlich jeden Politiker zufrieden gestellt, der nur laut sagen darf, was er möchte — wäre es dann billig und gerecht, jenen jugendlichen und unvollendeten Versuch des Jünglings noch immer zum Maßstabe der politischen Grundsätze des Mannes zu gebrauchen?" [3]) Man hört aus diesen Zeilen deutlich heraus, daß Fichte selbst über jene erstmals zusammengefaßten politischen Anschauungen in manchem hinausgewachsen ist, wie ja denn gerade bei ihm das Denken in stetem Flusse blieb und bis zu-

letzt jedes seiner Werke den Versuch darstellt, den alten Problemen immer neue Seiten abzugewinnen. Dabei konnte es dann nicht fehlen, daß auch Widersprüche und Unausgeglichenheiten geblieben sind, wodurch andrerseits Fichte sich selbst stets korrigiert und ergänzt. Eben deshalb muß man jedem seiner Versuche Beachtung schenken, um die ganze Fülle der Fichteschen Ideen zu erschöpfen. Daher gibt denn aber auch Fichte selbst in der angezogenen Stelle seine politischen Erstlinge keineswegs preis. Er läßt höchstens gelten, daß sie nicht alle Seiten des Problems erfaßt haben. Er gibt dem Publikum und den Verhältnissen daran schuld, daß er mit seinen Gedanken nicht ganz habe zu Ende kommen können. So soll ihm der fragmentarische Charakter als Entschuldigung dienen, was freilich insofern nicht zutrifft, als Fichte von der Vollendung der „Beiträge" sicherlich mehr durch Mangel an Kenntnis und Mangel an Neigung für den historisch-politischen Teil seiner Aufgabe als durch fremde Einflüsse abgehalten worden ist. An Kant schreibt er im September 1793, daß er noch nicht so weit sei, Mittel vorzuschlagen, wie den von ihm mit vieler Freimütigkeit und Eifer gerügten Ungerechtigkeiten ohne Unordnung abzuhelfen sei,[4]) und 2 Monate später an Reinhold, er habe sich ein reiferes Nachdenken über die Sache vorbehalten, da er besonders in diesem Fache noch manches zu arbeiten denke.[5])

Fichte schildert sich selbst als den jungen Mann, der sein Vaterland aufgegeben hatte und an keinem Staate hing. Da haben wir den kosmopolitischen Zug der Zeit. Das Vaterland, von dem er spricht, ist jenes Kursachsen, das keine Kanzel für ihn übrig hatte und das er deshalb verlassen mußte, trotzdem er das vorübergehend einmal als „unvaterländisch" empfand. Zum deutschen Reich als Ganzem hat er gar kein inneres Verhältnis. Wie sein Meister Rousseau über die Grenzen der großen Staaten Europas so war Fichte als Hauslehrer und Student über die Grenzen der kleinen Staaten des Reichs hin und her gewandert. Er hatte dabei mehr von Unterschieden als von irgend einer Einheit wahrgenommen. Irgend etwas für sich selbst hatte er mit Bewußtsein von diesem Reiche nicht empfangen. In diesem Sinne sind seine politischen Erstlinge typische Zeugnisse der Zeit.

Sie sind es noch in anderen Dingen. Die Fichteschen Deklamationen wider Fürsten und Adel, wider Krieg und Despotismus, wider Staatskirche und Staatsschule sind gleichfalls aus der Flut der allgemeinen Stimmungen von damals geschöpft. Die Leidenschaftlichkeit seines Tones entspricht der Erregung der ganzen Welt durch die Ereignisse der Revolution. Wenn dieser Ton außerdem eine übertrieben stolze Gewißheit atmet, die oft an die Einbildung der Unfehlbarkeit streift, so entsprach auch das nicht lediglich einem allerdings hervorstechenden Zuge in Fichtes Charakter, sondern enthielt zugleich noch etwas von dem rationalistischen Dünkel der Aufklärung. Wo die Wolffische Philosophie mit ihren „vernünftigen Gedanken" jedes größte und kleinste Problem des Lebens sich zutraute restlos lösen zu können, da wirkte auch Fichtes Anspruch auf solche rationalistische Lösung der politischen Probleme weniger fremd, als auf uns heute. Verstärkt wurde der Ton der Selbstgewißheit bei Fichte freilich noch durch den eigenen Zug eines außerordentlichen Pflichtgefühls, das sich auch nicht der geringsten Falschheit schuldig machen wollte. Und „Falschheit" meint er, „ist es, zu thun, als ob man zweifle, wo man nicht zweifelt. Ich habe über alles, was ich schrieb, reiflich nachgedacht und hatte also Gründe, nicht zu zweifeln." [6]) Hält er sich deshalb auch noch nicht für unfehlbar, so weiß er doch, daß er nicht irren wollte, und das genügt ihm zur Begründung seines selbstgewissen Tones, der seine Gegner und teilweise auch uns oft hochfahrend anmutet. Im Ernst rechnet Fichte mit der Möglichkeit, sich irren zu können, tatsächlich fast gar nicht. Wo er den von ihm falsch ausgelegten Erfahrungsgrundsätzen, den von ihm gewaltig unterschätzten sachlichen Einzelkenntnissen der Gegner seine Vernunftgesetze entgegenstellt, da dünkt er sich in einer unerschütterlichen Position. „Wer seine Sätze", schreibt er einmal, „aus ursprünglichen Grundsätzen der Vernunft durch strenge Folgerungen ableitet, ist ihrer Wahrheit und der Unwahrheit aller Einwendungen dagegen schon im voraus sicher. Was neben ihnen nicht bestehen kann, muß falsch sein, das kann er wissen, ohne es auch nur angehört zu haben." [7]) Diesen einseitigen Rationalismus hat Fichte bis in seine letzten Schriften hinein nie völlig überwunden. Durch ihn blieb er aller heftigen Gegnerschaft zum Trotz mit der verhaßten

Aufklärung immer noch durch ein unbewußtes Band verknüpft.

Die Ungerechtigkeiten, die sich dieser Fichtesche Rationalismus in Verbindung mit dem Fichteschen Temperament einem nicht unerfahrenen und in seinen Urteilen nicht unklugen Politiker wie Rehberg gegenüber zu schulden kommen läßt, sind stark. Bei genauerem sachlichen Zusehen hätte Fichte in Rehbergs Untersuchungen sogar zahlreiche Anknüpfungen finden können.

In manchen Dingen macht Rehberg Konzessionen an die gegebenen Verhältnisse, an die Schwierigkeit der praktischen Verwirklichung schöner Ideale. Ist es aber ein Vorzug Fichtes, daß er auf solche Schwierigkeiten nicht die geringste Rücksicht nimmt? Mindestens waren das Fragen, deren Für und Wider erst der sachlichen Erörterung bedurft hätte und Fichte macht seinerseits überhaupt keine brauchbaren Vorschläge, auf welchem Wege er seine politischen Wünsche zu realisieren denkt. Was er über die auswärtige Politik schreibt, ist noch weit utopischer und verständnisloser als das, was auch die abstraktesten Kosmopoliten seiner Zeit darüber zu sagen pflegten. Hinter Rousseau, hinter Kant, hinter Wilhelm von Humboldt bleibt Fichte zunächst weit zurück. Verfassungsprobleme, wie die Frage nach Volkspräsentanten, nach Parlament oder Volksversammlung, nach Trennung der Gewalten, und so manche andre, was sonst die politischen Denker beschäftigt, hat in seinem Fragment noch nicht Platz gefunden. Hier konnte die Zeit aus Rehbergs „Untersuchungen" ohne Zweifel wesentlich mehr lernen, als aus Fichtes „Beiträgen". Was Fichte gegen Rehberg zunächst gereizt hat, war sicherlich die häufig wiederholte Verurteilung aller „metaphysischen Politik" überhaupt, die wegwerfende Art, in welcher deren „Deklamationen" erwähnt oder ihr „Ton des unverschämtesten Selbstvertrauens" getadelt wird.[8]) Von solchen Vorwürfen mußte sich Fichte betroffen fühlen, da er selbst von jenen Mängeln allzuviel an sich hatte. Wenn er sich dafür seinerseits wiederholt an Rehbergs Stil zu rächen sucht, so trifft seine Kritik nicht recht, da Rehbergs Stil sich zwar nicht an rhetorischem Schwung wohl aber an Deutlichkeit mit dem Fichte'schen wohl messen kann. Und die persönlichen Spitzen — wie die Anmerkung zu dem Wort „schreibt": „Man hört doch, womit die Leute umgehen"[9]) — wirken durchaus nicht zu Fichtes Gunsten. Das gibt ihm selbst sein Verehrer Reinhold zu verstehn.[10])

Fremd und entgegengesetzt war aber überhaupt Rehbergs ganzes Wesen der Natur Fichtes. Die unerbittlich sachliche Kritik an der von letzterem so hoffnungsfroh begrüßten Revolution verstimmte den Enthusiasten. Von hier aus gesehn rückt Fichtes Polemik wieder in eine etwas mildere Beleuchtung. Rehbergs Nüchternheit hat etwas vom trocknen englischen Nützlichkeitssinn an sich. Man vermißt den Blick für höhere Ziele und das Gefühl für die Größe des weltgeschichtlichen Augenblicks. Man wird Rehberg bei aller hausbackenen Tüchtigkeit seines Wirkens doch nicht eben unter die führenden Geister der neuen Zeit rechnen können. Wohl hat er später bei der Erneuerung Deutschlands fleißig sein Teil mitgewirkt, aber weniger neuschöpfend aus eigner Kraft, als vielmehr sich anpassend nach fremdem Beispiel. Er war und blieb hannoverischer Partikularist, was auch der Grund dafür war, daß er sich von seinem Freunde, dem Freiherrn von Stein, nicht in dessen großzügige Bahnen mithinüberreißen ließ. Einen Mann wie Fichte dagegen ließ das gleiche Temperament, das ihn hier und später noch oft zu recht bedauerlichen Ungerechtigkeiten hinriß, das ihn in jugendlichem Ueberschwang zu so kritikloser Bewunderung der französischen Revolutionsideale berauschte, später auch das neue vaterländische Ideal mit umso wuchtigerer Kraft, mit umso rückhaltloserer Hingabe ergreifen, ließ ihn nach dem Zusammenbruch von Jena den Mut finden, gewissermaßen vor den drohenden Bajonetten der Franzosen den geistigen Grund zur Wiederaufrichtung seines Vaterlandes zu legen.

Typische Erzeugnisse der Zeit sind aber die beiden Fichteschriften noch in einer anderen und wesentlicheren Hinsicht. Trotz all ihres Rationalismus kennzeichnen sie den auch auf dem politischen Gebiet folgenden Bruch mit der Aufklärung durch den Einschlag Kantischer Ethik. Aehnlich wie mit der „Kritik aller Offenbarung“ greift Fichte auch hier Kants eigenen staatsphilosophischen Schriften vor. Und daß er da das Gebiet betritt, auf dem er schließlich Größeres als Kant zu leisten berufen war, das kündigt sich eben schon in der leidenschaftlichen Energie an, mit dem er sich sogleich an das Problem des Staates heranmacht. In gewissem Sinne hatte es ja auch schon der Professor Schmalz aufgenommen, Kants Lehre für die Staatsphilosophie, oder, wie man damals es zu nennen pflegte, für das

„Naturrecht" nutzbar zu machen. Aber gerade der Vergleich zwischen Fichtes „Beiträgen" und dem „Naturrecht" von Schmalz zeigt, wie viel mehr die Kraft Fichtes bedeutete. Das Buch von Schmalz ist ein dünner kleiner Leitfaden, eine auf kurze nüchterne Paragraphen abgezogene Schulweisheit. Wie strotzen demgegenüber die Fichteschen Ausführungen von Leben und Leidenschaft. Da spricht überall ein mächtiger Wille, die Welt zu beeinflussen und die Welt zu verbessern; da redet bei aller rationalistischen Abstraktion auch das Herz seine allgemeinverständliche Sprache; da macht sich neben dem Mangel an politischer Erfahrung doch vorteilhaft die sonstige reiche Lebenserfahrung des jungen Fichte geltend. Konnten doch auch die Fichteschen „Beiträge" trotz ihrer stellenweise recht verwickelten und oft schwer genießbaren Deduktionen, trotz ihrer Unabgeschlossenheit, rasch hintereinander zwei Auflagen erleben. Man sieht schon aus diesem Umstande, daß er der Zeit etwas bedeutete. Und so ist es nicht zu viel gesagt, wenn man von ihm behauptet, daß er eine erste entscheidende Schlacht für die Einführung des sittlichen Pflichtgedankens in die Politik an Stelle des flachen Eudämonismus geschlagen hat. Gewiß hat später das, was Kant mit dem ganzen Gewicht seines angesehenen Namens zur politischen Diskussion der Zeit beitrug, Großes geleistet. Fichte aber ist als Werber für die Kantischen Ideen umso weniger zu unterschätzen, als sein Pathos viele Gemüter zu erobern verstand, die der trockneren Sachlichkeit eines Kant allein gegenüber spröder geblieben wären. Und dazu kommt, daß Fichte bei aller Mangelhaftigkeit seiner historischen Bildung doch nach dieser Seite hin immerhin mehr Neigung und Blick mitbrachte, als der vorwiegend mathematisch-naturwissenschaftlich geschulte Kopf Kants. Mag neben den Leistungen der Kantischen Reifezeit die Fichtesche Jugendleistung auch noch alle Schwächen einer solchen besonders deutlich zeigen, so spürt man an ihr doch bereits eine Begabung, die auf Höheres zielt. Für den Augenblick aber leistet sie eine erste und mit durchschlagendem Erfolge vorgetragene Kombination der beiden größten Motive der Zeit, wie sie bis dahin bei Professor Schmalz nur angedeutet und ziemlich ohne Wirkung geblieben war: Die Kombination der französischen Revolutionsideen mit dem erhabenen Kantischen Pflichtgedanken.

Diese höchst fruchtbare Kombination hätte auch Fichte in seiner Erstlingsschrift schon zu größeren positiven Resultaten führen können, wenn ihm die Zeit schon mehr Gelegenheit zu großen politischen Eindrücken von Seiten des eigenen Vaterlandes gegeben hätte. Immerhin fehlt der positive Gehalt auch trotz des schroff individualistischen Ausgangspunktes und der rein negativen Zielbestimmung nicht ganz, wenn wir an die Anrufung des Staates gegenüber dem Aberglauben und dem Fanatismus denken. Freilich ist die Aufgabe des Staates nicht erschöpfend bezeichnet damit, daß man die „Kultur des Individuums zur Freiheit" als solche bestimmt. Die Freiheit ist nicht einmal als Zielsetzung für das individuelle Leben ein brauchbarer Begriff. Denn wenn wir die Freiheit von allen bösen und niederen Instinkten verlangen, so ist damit doch immer noch keine positive Aufgabe für die menschliche Arbeitskraft und Schaffenslust gestellt. Wir haben gesehen, wie der Staat bei einer so negativen Formulierung seines Zweckes schließlich alle höhere Daseinsberechtigung verliert. Eine Konstruktion, die doch selbst für das abstrakte Denken eines Fichte nur vorübergehend möglich war. Und auch das nur, weil der Staat der Wirklichkeit eben damals so wenig von seiner höheren Daseinsberechtigung betätigte. Gerade deswegen war aber auch diesem Staate gegenüber eine so radikal negative Kritik wie Fichte sie übte, nicht so unangebracht, wie sie es der Idee des Staates an sich gegenüber allerdings war und wie sie uns der Aufgabenfülle des heutigen Kulturstaates gegenüber anmutet. Die damaligen Staatseinrichtungen waren auf allen Gebieten des Lebens für den wachsenden Organismus des deutschen Volkes zu eng und zu starr geworden. Da bedurfte es tatsächlich erst einmal zerbrechender Kräfte, um Schranken und Fesseln zu beseitigen, die wertvollste Kräfte gebunden und von jeder Mitarbeit am Staatsganzen zurück hielten. Die spätere große Reorganisation während der Napoleonischen Krise mußte geistig gewissermaßen erst vorbereitet werden, und wenn auch diese geistigen Kräfte, zu denen Fichtes Jugendschriften einen nicht unbedeutenden Beitrag lieferten, von sich allein aus weder stark genug waren, den Widerstand des alten Regiments zu brechen, noch auch klar genug, um den neuen Weg eindeutig zu zeigen, so befruchteten sie doch das Denken allerorten, hielten den Trieb zum

Neuen und den Glauben an die bessere Zukunft überall wach. Es war sehr viel Illusion dabei, wenn man sich ein goldenes Zeitalter zu nahe bevorstehend dachte. Die Menschheit zog wieder einmal aus, um das Paradies zu finden, wie es Columbus suchte, als er das Festland von Amerika entdeckte. Man fand zwar das Paradies nicht, aber der große Glaube und die großen Mühen und Opfer waren trotzdem nicht umsonst gewesen. Denn groß war doch auch das, was später tatsächlich durch die Reorganisation, die Befreiungskriege und die weitere kulturelle und politische Entwicklung des neuen Jahrhunderts erreicht wurde.

Von einem allerhöchsten Gesichtspunkte aus behält aber auch selbst dem Staat an sich gegenüber Fichtes Forderung der unbedingten sittlichen Freiheit für das Individuum noch seinen berechtigten Kern. Es kann in der Tat Situationen geben, in denen auch der Staat dem Einzelnen nicht mehr zu gebieten hat, wo auch der Einzelne als höhere Instanz dem ganzen Staat gegenüber sich fühlen darf. Denken wir uns einen Sokrates oder einen Jesus vor seinen Richtern stehen! Es gibt solche Situationen, in denen das Individuum sich in unmittelbarerer Beziehung zum Göttlichen fühlt, als selbst alle sonst noch so heilig geachteten irdischen Urteilsinstanzen. Da bekommen auch Fichtes abstrakteste Konstruktionen Leib und Leben. Fichte unterschätzt gewaltig den Wert des sittlichen Rückhaltes, den auch der Staat und seine Einrichtungen dem Individuum bieten. Aber recht behält er darin, daß letzten Endes die Quelle aller Sittlichkeit wie alles Lebens das Individuum ist; daß letzten Endes jeder Mensch in der Tiefe seines Gewissens einen Punkt erreichen kann, wo er völlig mit sich allein ist, wo seine sittlichen Konflikte und Entscheidungen gewissermaßen die Form eines Zwiegespräches zwischen ihm und Gott annehmen. Aber niemand anderes, als gerade sein so sehr verachteter Gegner Rehberg ist es, der auch für diese Auffassung als Zeuge angesehen werden kann, denn er schreibt: „Wendet man jene Grundsätze auf einen Gegenstand an, bey dem die unverletzlich heiligen Gesetze der Moralität, das Gesetz Gottes, wie es in theologischer Sprache heißt, unmittelbar interessiert sind, so ist alles treffend. Keine Gewalt auf Erden darf mich zwingen, wider mein Gewissen zu handeln. Keine Macht der Welt, keine Obrigkeit, kein Regent

darf sich anmaßen mir aufzuerlegen, etwas zu tun, das anerkannte sittliche Gesetze für ein Verbrechen erklären."[11]) Da darf denn auch der Einzelne im Gefühl seiner sittlichen Würde zu dem unvollkommenen irdischen Staate einmal so reden, wie Fichte tut. Und Fichte fühlte sich damals als berufener Retter und Erlöser seines Volkes. Er schrieb gerade in jener Zeit auch an die Braut von den „großen glühenden Projekten", die ihn bewegten. Er sah in Kant, er sah in Pestalozzi ähnliche Propheten und Erlöser für sein Volk. Das gab ihm den Stolz gegenüber den kleinen „Herrscherlingen" der Zeit, das weckte in ihm jenes Pathos der vom damaligen Kleinstaat oft so schmählich gekränkten sittlichen Würde. Daher die Betonung der Selbstgenügsamkeit, die Bereitschaft auf alles zu verzichten, das Spiel mit dem Gedanken, lieber als Einsiedler auf wüster Insel zu leben, als sich dauernd knechten zu lassen! Daher die Kriegserklärung an den Staat und die Absicht, seinen Gang weiter fortzusetzen, wenn man mit ihm von praktischen Möglichkeiten und Nützlichkeiten statt von der sittlichen Pflicht redet. Daher die Mahnung an das Publikum, ihn aufmerksamer zu lesen, sonst laufe er lieber seine Bahn in einer anderen Sphäre. In solchem Stolz hatte er ja auch in Wirklichkeit dem Staat, der Kirche, ja selbst als Hauslehrer seinen Brotgebern gegenüber gehandelt. Und wenn wir manchmal finden, daß dieser Stolz zu weit geht, so dürfen wir doch andererseits auch nicht die Größe vergessen, die darin liegt. Es ist die Größe eines reinen guten Willens, es ist die Größe einer hohen selbstbewußten Kraft. Ihr waren später noch schwere Zusammenbrüche vorbehalten, beide mit dem Namen „Jena" verknüpft, die Amtsentsetzung des Philosophen und dann die Niederlage des preußischen Staates. Was aber echt war an jener Größe, das hat sich auch aus jenen Zusammenbrüchen wieder herausgerettet und ist später die wunderbar ergreifende Verbindung mit dem Stolz auf die Würde seines Deutschtums eingegangen, die in den „Reden an die deutsche Nation" für das ganze Volk eine Quelle der Kraft werden sollte. So sind die Mängel und Schattenseiten von Fichtes erster Politik eigentlich nur die Kehrseiten dieser starken Vorzüge seines Wesens.

Man wird die Einseitigkeit des Fichteschen Ausgangspunktes im politischen Denken auch in seinen späteren Schriften immer noch nach-

wirken sehn. Er hat die Schalen der Zeit, in der seine geistige Jugend wurzelte, niemals völlig von sich abgestreift. Vielleicht ist gerade deshalb seine politische Entwicklung umso interessanter. Er verknüpft und verarbeitet in sich die Gegensätze zweier Zeitalter und er zeigt damit zu ähnlicher Verarbeitung auch der Mitwelt den Weg. Er machte das Experiment, den Staat einmal rein vom Standpunkte des sittlichen Individuums, des reinen Ich aus zu begreifen. Das Experiment konnte nicht glücken, aber es wurde eben dadurch lehrreich, daß nun erst die Stellen recht deutlich werden konnten, wo eine solche Staatskonstruktion versagen mußte, wo eine solche Souverainitätserklärung des Individuums ihre Grenzen finden mußte.

Noch während der Arbeit an den „Beiträgen" kam Fichte die Grundidee seiner Wissenschaftslehre. Wir können die Andeutung, daß er Kants Lehre zu vollenden sich berufen fühlt, wohl mit gutem Grunde auf sie beziehen. Ihre theoretische Souverainitätserklärung des reinen Ich entspricht der politischen in den „Beiträgen". Und wie Fichte in der Wissenschaftslehre vom Subjekte aus fortschreitend zum Nicht-Ich, zur Welt kommt, und deren ganzen Umfang schließlich in seinen Ichbegriff mit hineinnehmen muß, um ihn dem Leben gegenüber aufrecht erhalten zu können, so entdeckt er bei der Vertiefung in sein politisches Ich, ganz gegen seine ursprünglichen Neigungen und Absichten, in diesem fortschreitend mehr und mehr Wurzeln der politischen Gemeinschaft, mehr und mehr Abhängigkeiten des Ich von den Bedingungen des Zusammenseins mit anderen, mehr und mehr Werte, die nicht im isoliert gedachten Ich allein ihre ausreichende Erklärung finden. Er will den Staat fliehen, indem er sich vor ihm in sein Ich zurückzieht, und findet nach mannigfachem Suchen eben in diesem Ich den Staat wieder. Die Untrennbarkeit der beiden aufeinander bezogenen Begriffe wird ihm deutlich. Wie die Wissenschaftslehre ihn vom Ich zu Gott, so führt ihn sein politischer Subjektivismus mit dem Zwang der Logik und unter dem Eindruck gewaltigen geschichtlichen Erlebens zum Staat, zum Vaterlande. Und gerade deshalb ist Fichtes Vaterlandsbegriff, Fichtes prophetische Ankündigung der Weltmission des Deutschtums so aus innersten Tiefen geschöpft, so aus vollster Ueberzeugung belebt, weil er erst von dem allerentgegengesetztesten Standpunkte aus durch alle

nur denkbaren Einwände und Widersprüche hindurch sich bis zu ihr emporkämpfte. Diese Schwierigkeiten, die, an sich schon in der Zeit gelegen, in Fichtes Eigenart sich noch ungeheuer komplizierten, muß man erst einmal kennen gelernt haben, man muß sich erst einmal in den absonderlichen Geist dieser politischen Erstlingsschriften Fichtes einleben, um die ganze sturmerprobte Festigkeit, um die ganze Wurzelechtheit und Ideenfülle seiner späteren Vaterlandsliebe voll zu würdigen, die dann in den „Reden an die deutsche Nation" und in der geradezu religiös gestimmten Staatslehre die Generation der Freiheitskriege überwältigte und auch uns heute noch innerlich mächtig ergreifen kann.

Und außer dieser biographischen und historischen Bedeutung — was haben die beiden behandelten Schriften unserer Gegenwart direkt zu sagen? Haben sie ihr überhaupt noch etwas zu sagen? Nach unseren Ausführungen wird schwerlich jemand in Versuchung kommen, sie in dieser Hinsicht zu überschätzen. Aber ganz übersehen darf man sie doch auch nicht. Es finden sich neben recht ungenießbaren Partien auch solche darin, — zumal in der Rückforderung der Denkfreiheit — deren theoretischer Schwung sie zu einem Stück klassischer Literatur macht, und auch dem heutigen Leser noch Genuß bereiten kann. Es ist neben allen ihren überholten rationalistischen Konstruktionen auch manche allgemeine Wahrheit darin ausgesprochen, die an Wert durch den Abstand der Zeit noch nichts verlor. Aber allerdings: die stärkste Wirkung, die diese Schriften auf die Gegenwart üben können, ist doch wohl die des Kontrastes. Was haben wir Deutsche für eine Entwicklung in der verhältnismäßig kurzen Zeit von wenig mehr als einem Jahrhundert durchmachen müssen, um aus der haltlosen politischen Freizügigkeit jener Tage heraus uns eingliedern zu lernen in das feste Gefüge des heutigen Staates, der einer Welt von Feinden nur dadurch trotzen kann, daß er an jedes einzelne Individuum — sei es militärisch an der Front, sei es wirtschaftlich daheim — und jedenfalls geistig und sittlich an beiden Stellen — die denkbar weitgehendsten Anforderungen stellt! In keinem Spiegel so deutlich wie in diesen Fichteschen Erstlingsschriften — selbst nicht in Wilhelm von Humboldts berühmten „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen"

erkennen wir, was wir waren, und was wir erſt noch zu lernen hatten, bis wir das wurden, was wir heute ſind und was wir noch immer mehr und immer wahrhafter künftig zu werden die Aufgabe haben.

Anmerkungen.

Die folgenden Zahlen gelten für die erste, achtbändige Gesamtausgabe von Fichtes Werken (Berlin 1845—46). Wo sich eine Stelle in der Neuausgabe von Fritz Medicus (Leipzig, Felix Meiner 1911—12) findet, ist auch diese zitiert. Sie gibt in dankenswerter Weise auch die Seitenzahlen der ersten Ausgabe an, enthält aber die Zurückforderung der Denkfreiheit und die „Beiträge" nicht.

Anmerkungen zu Kapitel 1.

[1]) Zur Charakteristik der damaligen Zeitverhältnisse geben das nötige Material die Werke von K. Biedermann (Deutschland im achtzehnten Jahrhundert. 1880); W. Wenck (Deutschland vor hundert Jahren. 1887—90); K. Th. Heigel (Deutsche Geschichte vom Tode Friedrich des Großen bis zur Auflösung des alten Reiches. 1899—1911); K. Lamprecht (Deutsche Geschichte, Bd. VIII—IX). [2]) Lamprecht VIII, S. 200 ff. [3]) Wenck I, S. 69. [4]) L. Salomon (Geschichte des deutschen Zeitungswesens 1900). [5]) Heigel II, S. 285. [6]) Wenck I, S. 21—22. [7]) Wenck II, S. 145. [8]) Wenck II, S. 173. [9]) Wenck II, S. 179. [10]) Wenck II, S. 228. [11]) Wenck I, S. 128. [12]) Wenck I, S. 121. [13]) Wenck I, S. 122. [14]) Wenck I, S. 172. [15]) Wenck I, S. 118. [16]) Josef Hay (Staat, Volk und Weltbürgertum in der Berlinischen Monatsschrift, Berlin 1913). [17]) Wenck I, S. 184. [18]) Wenck I, S. 125. [19]) Neu-Ausgabe bei Reclam Nr. 5807. [20]) Wenck I, S. 134. [21]) Wenck I, S. 320. [22]) Wenck I, S. 140. [23]) Wenck I, S. 136. [24]) Die Gründe, warum es in Deutschland nicht zur Revolution kam, faßt Heigel zusammen I, S. 320 ff. [25]) Reinhold Schumann (Die Auffassung des Philanthropinismus von Gesellschaft und Staat. Diss. Leipzig 1905), vgl. auch Messer, Das Problem der staatsbürg. Erziehung (1912), Kap. I.

Anmerkungen zu Kapitel 2.

[1]) Als Grundlage für die folgenden Darlegungen dienten die ausführlichen Fichtebiographien von J. H. Fichte (J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. 1862); Kuno Fischer (Fichtes Leben, Werke und Lehre 1900) und Fritz Medicus (Fichtes Werke I. Band, Einleitung. 1911). [2]) Weinhold, 48 Briefe von J. G. Fichte an seine Verwandten, S. 112—113. [3]) Weinhold S. 1—2. [4]) Ernst Bergmann, Fichte der Erzieher zum Deutschtum (1915), S. 6. [5]) Willy Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie. Kantstudien VI, S. 197. [6]) Kantstudien VI, S. 188. [7]) Kantstudien VI, S. 185 ff. [8]) Leben und Briefwechsel I, S. 92 u. öfter. [9]) Weinhold S. 8. [10]) Leben u. Br. I, S. 76. [11]) Leben u. Br. I, S. 73. [12]) Leben u. Br. I, S. 100. [13]) Leben u. Br. I, S. 49. [14]) Nachgel. Werke III, S. 209 ff. [15]) Medicus a. a. O. XXXII. [16]) Leben u. Br. I, S. 28. [17]) Kantstudien VI, S. 188—189. [18]) Leben u. Br. I, S. 80. [19]) Atheismusstreit (bei Medicus ausgelassen) Sämtl. W. V, S. 288—289. [20]) „Staat und Gesellschaft der neueren Zeit" in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" II. V. 1, S. 236. [21]) Kantstudien VI, S. 197. [22]) Leben u. Br. I, S. 85. [23]) Leben u. Br. I, S. 120. [24]) Leben u. Br. I, S. 58. [25]) Leben u. Br. I, S. 149. [26]) Bergmann S. 34. [27]) Ernst Platner, Philosophische Aphorismen, 1776 u. 1782 (bezeichnender Weise mit den Bildnissen von Leibniz u. Thomasius geschmückt). [28]) Bergmann S. 35. [29]) Kantstudien VI, S. 193. [30]) Weinhold S. 19. [31]) Leben u. Br. I, S. 79. [32]) Weinhold S. 19. [33]) Vgl. hierzu die Arbeit von Kabitz in Kantstudien VI, S. 129 ff. [34]) Kritik der Urt. II. Aufl., S. 256, Reclam S. 229; Kritik der reinen

Vernunft II. Aufl., S. 373 (Relcam-Ausg. S. 276). [35]) Ueber Rehberg vgl. Allgem. deutsche Biogr. Bd. 27, S. 571 ff. Ferner: Kurt Lessing Rehberg und die französ. Revolution. 1910. Seine „Sämtlichen Schriften" gab Rehberg später selbst mit autobiographischen Notizen heraus. [36]) Untersuchungen S. 56. [37]) ebda. S. 23. [38]) Werner Sombart, Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus? 1906. [39]) Untersuchungen S. 84. [40]) ebda. S. 54. [41]) ebda. S. 55. [42]) ebda. S. 44. [43]) ebda. S. 105. [44]) ebda. S. 166. [45]) ebda. S. 67. [46]) ebda. S. 81. [47]) ebda. S. 8. [48]) ebda. S. 30. [49]) ebda. S. 20. [50]) ebda. S. 21. [51]) Allg. d. Biogr. Bd. 27, S. 579. [52]) Beiträge Sämtl W. VI, S. 55. [53]) Königsberg 1792 bei Friedrich Nikolovius. [54]) Beiträge Sämtl. W. VI, S. 112. [55]) ebda. S. 121. [56]) Reines Naturrecht S. 26. [57]) ebda. S. 33. [58]) ebda. S. 55. [59]) ebda. S. 35. [60]) ebda. S. 69. [61]) ebda. S. 69. [62]) ebda. S. 76. [63]) ebda. S. 77. [64]) ebda. S. 78. [65]) ebda. S. 78. [66]) ebda. S. 81. [67]) ebda. S. 85. [68]) ebda. S. 62. [69]) ebda. S. 97. [70]) Theodor Schmalz, Das natürliche Staatsrecht 1794, S. 6. [71]) ebda. S. 76. [72]) ebda. S. 37. [73]) ebda. S. 29. [74]) ebda. S. 52. [75]) ebda. S. 47 und S. 127. [76]) ebda. S. 149. [77]) ebda. S. 180. [78]) ebda. S. 131.

Anmerkungen zu Kapitel 3.

[1]) Fichte, Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution 1793/95. Sämtliche Werke 1845—46 VI, S. 39. [2]) ebda. S. 67. [3]) Nietzsche, Werke 1895 X, S. 348 und 265. [4]) Beiträge, S. W. VI, S. 67. [5]) ebda. S. 50 ff. [6]) ebda. S. 56—57. [7]) ebda. S. 54—55. [8]) Leben und Briefe II, S. 190. [9]) Beiträge S. W. VI, S. 61. [10]) ebda. S. 62. [11]) ebda. S. 62—63. [12]) ebda. S. 63. [13]) ebda. S. 64. Was Fichte hier „Erfahrungsseelenkunde" nennt, versucht Ludwig Rieß beispielsweise in seiner Historik (1912) S. 93 ff. zu geben. Für die Bedeutung, die in Fichtes Denken mehr und mehr die Selbstbestimmung gewinnt, vgl. die schon erwähnte Arbeit von Kabitz in den Kantstudien VI, S. 129 ff. Für die Wichtigkeit der „Selbstwahrnehmung" als besondere Erkenntnisquelle, die zugleich grundlegend für das Gebiet der Geisteswissenschaften ist, vgl. August Messer, Erkenntnistheorie 1909, S. 129 und Psychologie 1914, S. 375 ff., wo das Verhältnis von Psych. u. Geschichte besonders beleuchtet wird. [14]) Beiträge S. W. VI, S. 65. Ich denke hier an die mit dem Namen Karl Lamprecht verknüpfte Diskussion. Vgl. dessen eigene Darstellung „Neue Kulturgeschichte" (in das Jahr 1913. Berl. Teubner). Dagegen Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1915. [15]) Beiträge S. W. VI, S. 66. [16]) Die Frage, inwiefern der „wertende" Historiker aufhört, bloßer Forscher zu sein und auch die andere, wieweit der darstellende Historiker vom feststellenden zu unterscheiden sei, bleibe hier unerörtert. Vgl. für die erstere: Messer, Erkenntnistheorie S. 136; für die zweite: ders. Psychol. S. 376. [17]) Nietzsche, Werke I, S. 334. [18]) Beiträge S. W. VI, S. 68. [19]) ebda. S. 216. [20]) Nietzsche, Werke I, S. 364. [21]) Biedermann IV, S. 702 ff. [22]) Beiträge S. W. VI, S. 63. [23]) ebda. S. 67—68. [24]) ebda. S. 68. [25]) Nietzsche, Werke I, S. 339. [26]) ebda. S. 357. [27]) Beiträge S. W. VI, S. 71 ff.

Anmerkungen zu Kapitel 4.

[1]) Beiträge Sämtl. Werke VI, S. 102. [2]) ebda. S. 153. [3]) ebda. S. 516. [4]) ebda. S. 282. [5]) ebda. S. 95. [6]) ebda. S. 62. [7]) ebda. S. 66. [8]) Schmalz, Reines Naturrecht. Vgl. Kapitel 2, Schluß. [9]) Rousseau, Contrat social II,

Kap. 4. [10]) Vgl. die Oden Klopstocks „Hermann aus Walhalla" und „Das Versprechen". [11]) W. v. Humboldt, „Grenzen der Wirksamkeit des Staates" Schluß des V. Kapitels. [12]) Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität V. Sammlung Nr. 57, II. [13]) Rehberg, Untersuchungen S. 73. [14]) ebda. S. 120—121. [15]) ebda. S. 171. [16]) ebda. S. 145. [17]) Beiträge, Sämtl. Werke VI, S. 92—94. [18]) ebda. S. 96. [19]) ebda. S. 172. [20]) Kr. d. Urt. II A, S. 106—107 und S. 394 (Recl. 118 u. 325). [21]) Beiträge VI. S. 90. [22]) ebda. S. 225. [23]) ebda. S. 238. [24]) ebda. S. 96. [25]) ebda. S. 5. [26]) ebda. S. 102. [27]) ebda. S. 215. [28]) ebda. S. 196. [29]) Klopstock, Ode „Mein Vaterland". [30]) Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat Kap. I und II. In dem VI. Kapitel über Fichte sind dessen Erstlingsschriften nicht berücksichtigt. [31]) Fichte, Sämtl. Werke VI, S. 215.

Anmerkungen zu Kapitel 5.

[1]) Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit, S. W. VI, S. 3. [2]) ebda. S. 7. [3]) ebda. S. 98—99. [4]) Schiller, Don Carlos III, S. 10. [5]) Fichte, Denkfreiheit, S. W. VI, S. 21. [6]) ebda. S. 26. [7]) ebda. S. 27. [8]) ebda. S. 28. [9]) ebda. S. 77. [10]) ebda. S. 27. [11]) Siebeck, Goethe (1902) S. 148 ff. [12]) Fichte, Beiträge S. W. VI, S. 51. [13]) Denkfreiheit S. 9. [14]) ebda. S. 9. [15]) ebda. S. 28. [16]) ebda. S. 10. [17]) ebda. S. 11 [18]) ebda. S. 10. [19]) Beiträge S. 101. [20]) ebda. S. 225. [21]) ebda. S. 7. [22]) An den Chorherrn Tobler in Zürich 1790? Kantstudien VI, S. 197. [23]) Fichte, Denkfreiheit, S. W. VI, S. 6. [24]) ebda. S. 99. [25]) ebda. S. 30. [26]) ebda. S. 32. [27]) ebda. S. 32.

Anmerkungen zu Kapitel 6.

[1]) Kuno Fischer, Fichte S. 239. [2]) Leben und Briefe II, S. 196. [3]) ebda. S. 504 ff. [4]) Kuno Fischer a. a. O. S. 267. [5]) L. u. Br. II, S. 189. [6]) Fichte, Beiträge, S. W. VI, S. 183—184. [7]) ebda. S. 188. [8]) u. [9]) ebda. S. 189. [10]) Heigel I, S. 282. [11]) Beiträge S. W. VI, S. 121. [12]) ebda. S. 233. [13]) Schmalz, Natürl. Staatsrecht S. 110. [14]) Beiträge S. W. VI, S. 234. [15]) ebda. S. 231. [16]) ebda. S. 232. [17]) ebda. S. 180 ff. [18]) Rehberg, Untersuchungen I, S. 247. [19]) ebda. S. 29. [20]) ebda. S. 211, 236. [21]) Beiträge S. W. VI, S. 177. [22]) Hay, Staat, Volk und Weltbürgertum in der Berl. Mon., S. 59. [23]) Beiträge S. W. VI S. 237. [24]) ebda. S. 237. [25]) ebda. S. 238. [26]) ebda. S. 239. [27]) ebda. S. 229. [28]) Weinhold S. 69. [29]) Hessische Chronik, Darmstadt 1914 III, 4 S. 118. [30]) Lessing, Rehberg S. 117. [31]) ebda. S. 108. [32]) Fichte, Beiträge S. W. VI, S. 283. [33]) Rehberg, Unters. I, S. 230. [34]) Lessing, Rehberg S. 117. [35]) ebda. S. 102. [36]) Beiträge S. W. VI, S. 191. [37]) ebda. S. 216. [38]) ebda. S. 213. [39]) Rehberg, Unters. S. 64. [40]) Beiträge S. W. VI, S. 225. [41]) ebda. S. 227. [42]) ebda. S. 244. [43]) Rehb. Unt. S. 53. [44]) Kant, Kritik der Urteilskraft II. Th., § 83. [45]) Vorländer, Kant und Marx S. 33. [46]) Weinhold, Brief vom März 1795.

Anmerkungen zu Kapitel 7.

[1]) Beiträge S. W. VI, S. 275. [2]) ebda. S. 281. [3]) ebda. S. 283. [4]) Rehberg, Unters. S. 188. [5]) Beiträge S. W. VI, S. 247. [6]) ebda. S. 251. [7]) ebda. S. 253. [8]) ebda. S. 254. [9]) ebda. S. 99/100. [10]) ebda. S. 259. [11]) ebda. S. 263. [12]) ebda. S. 269. [13]) ebda. S. 269. [14]) ebda. S. 273.

Anmerkungen zu Kapitel 8.

[1]) Beiträge S. W. VI, S. 272. [2]) ebda. S. 265. [3]) ebda. S. 241. [4]) Heigel I, S. 271. [5]) Rehberg, Unterſ. I, S. 202 f. [6]) Rehberg, Unterſ. I, S. 192—193. [7]) ebda. S. 80—81. [8]) Beiträge S. W. VI, S. 137. [9]) ebda. S. 139. [10]) ebda. S. 97. [11]) ebda. S. 139. [12]) ebda. S. 143. [13]) ebda. S. 145. [14]) ebda. S. 145 f. [15]) ebda. S. 138. [16]) ebda. S. 24—25. [17]) ebda. S. 125—126. [18]) ſ. o. S. 85 ff. [19]) Denkfreiheit S. W. 16. [20]) ebda. S. 17. [21]) ebda. S. 17/18. [22]) ebda. S. 20.

Anmerkungen zu Kapitel 9.

[1]) Beiträge S. W. VI, S. 70. [2]) Rudolf Eisler, Wörterbuch der philoſ. Begriffe II, Sp. 1159 ff. [3]) Plato, Kriton XIII. [4]) Rehberg, Unterſ. I, S. 50. [5]) Beiträge S. W. S. 129. [6]) ebda. S. 143. [7]) ebda. S. 82. [8]) ebda. S. 131. [9]) ebda. S. 130. [10]) ebda. S. 80/81. [11]) ebda. S. 175. [12]) ebda. S. 39. [13]) ebda. S. 44. [14]) ebda. S. 104. [15]) Leſſing, Erziehung des Menſchengeſchl., § 82. [16]) Beiträge S. W. S. 41. [17]) ebda. S. 13. [18]) ebda. S. 83. [19]) Eisler, a. a. O. Sp. 1161. [20]) Leſſing, Freimäurergeſpr. V. [21]) Beiträge S. W. VI, S. 103. [22]) ebda. S. 104. [23]) ebda. S. 133. [24]) ebda. S. 170/171. [25]) ebda. S. 172.

Anmerkungen zu Kapitel 10.

[1]) Fichte, Beiträge S. W. VI, S. 129. [2]) Rehberg, Unt. S. 26. [3]) Schmalz, Naturrecht S. 26. [4]) Metaphyſik der Sitten Ha. S. 53. [5]) Beiträge S. W. S. 130. [6]) Schmalz, Nat. S. 29 ff. [7]) Rehberg, Unterſ. S. 13f. [8]) Beiträge VI, S. 117. [9]) Beiträge S. W. VI. S. 123. [10]) ebda. S. 118. [11]) ebda. S. 127. [12]) ebda. S. 141. [13]) ebda. S. 111. [14]) ebda. S. 90.

Anmerkungen zu Kapitel 11.

[1]) Beiträge S. W. VI, S. 159. [2]) W. von Humboldt, Grenzen der Wirkſ. Kap. XI Anfang. [3]) Rehberg, Unt. S. 47. [4]) Beiträge S. W. VI, S. 111. [5]) ebda. S. 112 f. [6]) Schmalz, Naturrecht S. 33. [7]) Beiträge VI, S. 113. [8]) Beiträge S. W. VI, S. 114. [9]) ebda S. 170 ff.

Anmerkungen zu Kapitel 12.

[1]) Beiträge S. W. VI, S. 108/109. [2]) Ausgabe von Medicus V, S. 488 ff. [3]) Rouſſeau, Contrat social II. Buch, Kap. 10 u. 11. [4]) Kr. der prakt. Vern. (Ha.) S. 254. [5]) Rehberg, Unterſ. I, S. 16. [6]) Beiträge S. W. VI, S. 130. [7]) ebda. S. 127. [8]) W. von Humboldt, Grenzen ꝛc., Schluß des V. Kap. [9]) Rouſſeau, Contr. soc. IV. Buch, 8. Kap. [10]) ebda. II, K. 7. [11]) Rehberg, Unterſ. I, S. 50 [12]) Rouſſeau, Contr. soc. IV, K. 6. [13]) Beiträge S. W. VI, S. 148. [14]) ebda. S. 115. [15]) ebda. S. 150. [16]) Schmalz, Naturrecht S. 88. [17]) Beiträge S. W. VI, S. 116. [18]) ebda. S. 162. [19]) ebda. S. 134. [20]) Rouſſeau II, K. 6. [21]) Vorländer, Kant und der Sozialismus 1900. Derſ., Kant und Marx 1911. [22]) Zeitſchr. für Philoſ. u. philoſ. Kritik Bd. 160, S. 94. [23]) Beiträge S. W. S. 57. [24]) ebda. S. 101. [25]) Rouſſeau, Contr. soc. I, 2.

Anmerkungen zu Kapitel 13.

[1]) Fichte, Erſte Einleitung in die Wiſſenſchaftlehre, S. W. I, S. 434 (Medicus III, S. 18). [2]) Vorrede zu S. W. VI, S. VI. [3]) Atheismusſtreit S. W. V, S. 288. [4]) Leben u. Briefe II, S. 155. [5]) ebda. S. 188. [6]) ebda. S. 43. [7]) ebda. S. 105. [8]) Rehberg, Unt. I, S. 32. [9]) Beiträge S. W. VI, S. 121. [10]) L. u. Br. II, S. 190. [11]) Rehberg, Unterſ. I, S. 9.